

ENDLICHKEIT

Aspekte zu einem
daseinsgemäßen Zeitverständnis

Petra Knapp

1977

ENDLICHKEIT

Aspekte zu einem daseinsgemäßen Zeitverständnis

Inaugural-Dissertation
zur Erlangung des Doktorgrades
der Philosophie
an der Ludwig-Maximilians-Universität
zu München



vorgelegt von
Petra Knapp
aus
München

1976

Referent:

Prof. Dr. Max Müller

Korreferent:

Prof. Dr. Robert Spaemann

Tag der mündlichen Prüfung: 18. 2. 1977



Für Raphaela
und Hanna

Vorbemerkung		1
EINLEITUNG	<u>Die Zeit in der abendländischen Metaphysik</u>	2
ERSTES KAPITEL	<u>Die Zeitlichkeit des menschlichen Daseins</u>	10
	1. Drei Charaktere der Zeitlichkeit	11
	a) Bedeutsamkeit	11
	b) Kairotik	15
	c) Endlichkeit	20
	2. Verstehen als Offenheit des Daseins	27
ZWEITES KAPITEL	<u>Phänomene des Daseins von zeitlicher Problematik</u>	34
	1. Störungen des Zeiterlebens	36
	a) Lähmung	38
	b) Leere	40
	c) Beschleunigung	43
	2. Störungen des Lebens in der Zeit	48
	a) Todesangst	48
	b) Verplanung	57
	c) Selbstverlorenheit	62
DRITTES KAPITEL	<u>Zeithafte Daseinsproblematik und meta-physischer Zeitbegriff</u>	71
VIERTES KAPITEL	<u>Entfaltung eines daseinsgemäßen Zeit-verständnisses</u>	77
	1. Offenheit	77
	2. Tod	83
	3. Kairos und Sinn	99
FÜNFTES KAPITEL	<u>Zeithafte Daseinsproblematik im Licht eines eigentlichen Zeitverständnisses</u>	104
SCHLUSS		126
Literaturverzeichnis		128

Vorbemerkung

Diese Arbeit fragt nach der Zeit, die die Zeit unseres menschlichen Daseins ist. Den Anstoß zu dieser Fragestellung erhielt ich in der Begegnung mit dem Denken Martin Heideggers; wesentliches Geleit gab mir das Werk Max Müllers.

Ich halte mich bei der Darlegung an das Gemeinsame im Denken des frühen und des späteren, des Heidegger vor und nach der "Kehre" unter Außerachtlassung der Verschiedenheit und der Entwicklung der Aspekte und Formulierungen, da die Zielsetzung dieser Arbeit nicht eine auf Heidegger bezogene historische ist, sondern es ihr vielmehr um die Darstellung eines an Heidegger allerdings wesentlich orientierten Verständnisses der menschlichen Endlichkeit geht.

Einleitung

Die Zeit in der abendländischen Metaphysik

Die Grundfrage der abendländischen Philosophie gilt nicht der Zeit, sondern dem Sein. Sein ist von vornherein verstanden als abgehoben und unterschieden von Werden. Was wirklich und in Wahrheit ist, ist ewig, unwandelbar, unvergänglich, dem zeitlichen Werden nicht unterworfen. Was wird, entsteht und vergeht, ist von geringerem Seinsrang. Seit der Begründung der Metaphysik durch Plato und ihre gesamte abendländische Geschichte hindurch spaltet sie die Welt in zwei Bereiche: In die mit den Sinnen erfahrbare Welt, in der es Entstehen, Wandel und Vergehen gibt, auf der einen Seite; und in die der Vernunft zugängliche Welt des Geistes, in der nicht Werden, sondern Sein, nicht Wandel, sondern Ewigkeit herrscht, auf der anderen Seite. Dort ist der Ort der Wahrheit, denn was wahr ist, muß ewig wahr sein, kann keiner Veränderung unterworfen sein, sonst wäre es nicht die Wahrheit. Die metaphysische Zweiteilung der Welt impliziert somit keine Ranggleichheit beider Teile, sondern äußerste Ungleichheit: Eigentlich und in Wahrheit wesentlich ist nur die bleibende Welt des ewigen Seins, wogegen die Welt des zeitlichen Werdens in ihrer Veränderlichkeit und Vergänglichkeit täuschend, trügerisch, weniger wahr und weniger seiend ist. Die Zweiteilung geht zugleich mitten durch den Menschen, der beiden Bereichen zugehört. Das Wesentliche am Menschen entstammt und hat Teil an dem Bereich des ewigen Seins. Dieses Wesentliche ist des Menschen Geist, seine Seele, seine Vernunft. Dagegen steht sein Leib, der geboren wird und stirbt, der dem Werden und der Vernichtung in der Zeit unterworfen ist. "Dem Göttlichen, Unsterblichen, Vernunfthaften, dem, was nur in einer Gestalt antreffbar ist, was unauflösbar ist, was sich immer auf dieselbe Weise und gemäß demselben zu sich selbst verhält, das kommt der Seele am allernächsten, dem Menschlichen

aber, dem Sterblichen, Vielgestaltigen, dem, was ohne Vernunft ist, auflösbar und was sich niemals gemäß demselben zu sich selbst verhält, das kommt den Leib am allernächsten." ¹⁾ Durch die Sinne des Leibes vernimmt der Mensch die Welt der Erscheinung, die Trug und Täuschung ist und bestenfalls Abbild von geringerem Seinsrang als das Urbild. Durch die Vernunft, den Geist jedoch hat er Zugang zu dem, was dem zeitlichen Wandel enthoben ist, zu dem, was ewig ist - dem Sein. Schwerlich sei zu bestreiten, sagt Max Müller, daß diese Metaphysik platonischer und aristotelischer Prägung eine "Philosophie der Subjektivität" sei: "denn es scheint unwidersprechbar zu sein, daß diese Selbstverständlichkeit des Seins als unveränderlicher Bestand im Werden, trotz des Werdens und über ihm, seit Sokrates-Platon gleichgesetzt ist mit Geist. Der Geist, der das Sein und die Seinsgestalt vernimmt, ist dasselbe wie sein Vernommenes: Er selbst ist die selbstverständliche Klarheit des unveränderlich Bleibenden in uns, in die aus der Wirrnis sinnlichen Werde-Lebens es sich je und je zurückzuholen gilt." ²⁾ Der Geist, die "Klarheit des unver-

1) Platon, Phaidon 80 B.

2) Max Müller, Existenzphilosophie im geistigen Leben der Gegenwart, 3. erweiterte Auflage Heidelberg 1964, S. 227 Vergl. auch Georg Picht, Der Gott der Philosophen und die Wissenschaft der Neuzeit, Stuttgart 1966, S. 66 ff: "Das Subjekt der Vernunft ist jener eine Gott, der als der Gott der griechischen Philosophie in der Periode von Xenophanes bis Aristoteles eine große Epiphanie erfahren hat. Was das europäische Denken später Vernunft nennt, ist die erscheinende Gestalt jenes großen Gottes. Die Vernunft ist noch bei Kant und Hegel sein Götterbild. Deshalb beruht sie auf dem Prinzip der Identität, denn Identität, das Einssein mit sich selbst in seiner ewigen Gegenwart, ist das Wesen jenes griechischen Gottes", und vor allem: "Die klassische Metaphysik löst diese Frage nach der Möglichkeit der absoluten (und nicht nur funktionellen) Betrachtung des Seienden durch den endlichen, nicht-absoluten Menschen, indem sie ihm, trotz seiner endlichen Menschlichkeit, ein göttliches, unendliches, absolutes Vermögen zuschreibt, die sogenannte Vernunft, den sogenannten Geist." Max Müller, Existenzphilosophie ..., S. 127

änderlich Bleibenden in uns" ist das Wesentliche am Menschen. Dieses ist eigentlich nicht menschlich, sondern göttlich. Die Metaphysik bestimmt von Anfang an das Seiende im Ganzen und das Wesen des Menschen von einem höchsten Seienden oder Göttlichen her. ³⁾ Ist das Wesentliche des Menschen göttlich, so ist das eigentlich Menschliche an ihm - seine zeitlich-sterbliche Einzelheit - etwas was eigentlich nicht sein sollte. In mythischer Sprache ist diese Auffassung in Platons Phaidros als kosmischer Unfall dargestellt, als ein Mißgeschick, aus dem das Wesen des Menschen entsteht. ⁴⁾

Die Metaphysik versteht den Menschen vom Übermenschlich-Göttlichen her. Das Menschliche des Menschen ist etwas, das überwunden werden sollte. ⁵⁾ In gleicher Weise steht die Zeit

- 3) "Die Metaphysik denkt das Seiende in seinem Sein (...). So ist die Metaphysik die Lehre vom Sein des Seienden, Ontologie. Diese Ontologie nimmt als den Grundzug des Seins wie selbstverständlich die stete Anwesenheit an. Im stets anwesenden und deshalb auch verfügbaren Sein kann das Seiende gegründet werden. Das Sein bedarf selbst aber auch der Gründung, damit es das stets anwesende Sein sein kann. So sucht die Metaphysik nach jenem Seienden, das in besonderer Weise die Forderung, stets anwesend zu sein, erfüllt. Sie findet dieses Seiende im in sich selbst stehenden Göttlichen, im *θεῶν*." Otto Pöggeler, Der Denkweg Martin Heideggers, Pfullingen 1963, S. 135 ff.

"Die Metaphysik stellt das Seiende und dessen Sein, indem sie es denkt. Ihre Größe ist es, daß sie das Seiende in seinem Sein zu denken sucht und das Seinsdenken auf ein in sich stehendes Göttliches hin öffnet. Ihre Verfehlung liegt darin, daß sie das Sein seiner Wahrheit nach nicht zur Frage macht, sondern vielmehr in einer nicht weiter bedachten Weise das Sein als stetes Anwesen nimmt, so daß das Sein den Charakter des Verfügbaren bekommt, das gründende Denken zum Verfügen über die Gründe und den letzten Grund wird." Otto Pöggeler, a.a.O., S. 137 f.

- 4) Platon, Phaidros, 246 A - 248 C

- 5) "Unsere menschliche Welt, zusammengesetzt aus den beiden Welten des zeitlichen Werdens und des ewigen Seins, wird daher als ein *'μικτόν'*, ein Gemischtes bezeichnet, als eine Mischung, *'μίξις'*, in der das Sein, als die Ewigkeit, sich zeitlich zersplittert, indem die unvermitteltbleibende vernünftige Einheit in die Vielheit sich entfremdet im Hineingang in die Pluralität des Sinnlich-Zeitlichen." Max Müller, Erfahrung und Geschichte, Freiburg/München 1971, S. 203

gegen die Ewigkeit und betreibt ihr "nichtendes Geschäft" (Max Müller) gegen das Sein, "das nichtende Geschäft nämlich, im Werden das Nichts an das Sein heranzubringen und im 'Werde-Seienden' das Nichts mit dem Sein zu verbinden." 6)

"Genau in diesem Sinne hat Hegel die Zeit definiert als das Außersich-Sein des Geistes. Der Geist selber ist in seine ihn zersplitternde Nichtigkeit hineingegangen und damit zugleich erst zeitlich geworden.

Von hier aus ist Geschichte in erster Linie Ereignis einer Seinsminderung, einer Einheitszersplitterung, und ihr Ziel muß ihre eigene Überwindung sein: Die Aufhebung der Zeit, die Aufhebung der Geschichte im kreisförmig geschlossenen Wieder-zu-sich-Zurückkehren des Geistes, der sich nach seiner Entfremdung wieder zurückgewinnt. Diese Wiederherstellung erscheint metaphysisch als Sinn der Geschichte, die, durch die Zeit hindurchgehend, diese überwinden soll, Vollzug der 'negatio negationis' ist; die Zeit vernichten heißt, das Nichts negieren, es wieder auslöschen." 7) Die Zeit ebenso wie das Menschliche des Menschen soll überwunden, ausgelöscht werden in der Heimkunft zum Sein, und das Sein, abgehoben vom Werden, ist metaphysisch gedacht als stetes Anwesen, als überzeitliche stete Gegenwart, als wandellose

6) Max Müller, Existenzphilosophie ..., S. 225 f.

7) Max Müller, Erfahrung und Geschichte, S. 203; vergl. auch Max Müller, Philosophische Anthropologie, Freiburg/München 1974, S. 122: "Das ist die metaphysische These: Die Geschichte ist das Zusichkommen des Geistes. Wenn dieser ganz bei sich selbst da ist, ist die Zeit als Medium der Entfremdung und der Überwindung der Entfremdung getilgt und es sind dann nicht mehr Menschen als solche, zeitlich sich abmühende und scheiternkönnende Individuen da, sondern das absolute Selbstwissen des Geistes. Unsere Bestimmung ist: in die Ewigkeit zu kommen im dialektischen Gang, in dem die Zeit überwunden wird. Das ist die Sicht der Welt und des Menschen vom Geiste her. Hier ist Freiheit die Befreiung von der Zeit, damit von der Geschichte, damit von der Welt."

Dauer, als nunc stans. 8) So ist es das "Ist" der Zeit, die Gegenwart, die das zeitliche Abbild der Ewigkeit darstellt. 9) Die Metaphysik faßt die Zeit auf als eine im Fluß befindliche Reihe gleichförmiger Jetztpunkte, die aus der Zukunft kommend die Gegenwart konstituieren, um sogleich in die Vergangenheit zu sinken. Jedes der flüchtigen Jetzt ist auch schon gleich vergangen, jedes aber ist den anderen gleich in seiner Jetztheit. "In jedem Jetzt ist das Jetzt Jetzt, mithin ständig als selbiges anwesend, mag auch in jedem Jetzt je ein anderes ankommend verschwinden. Als dieses wechselnde zeigt es doch zugleich die ständige Anwesenheit seiner selbst ..." 10) Das ewige und unwandelbare Sein spiegelt sich in der endlosen Gleichförmigkeit inhaltsleerer Gegenwartspunkte. Diese sind im metaphysischen Verstand das Wesentliche an der Zeit, nicht aber das, was an wechselnden Ereignissen "in der Zeit" vorkommt, um in der Sprache der Metaphysik zu reden. In dieser Zeitauffassung der abendländischen Philosophie wurzelt auch unsere heutige allgemein geltende Auffassung von der Zeit, das "vulgäre Zeitverständnis" oder die "Jetztzeit", wie Heidegger sie nennt. "Und so zeigt sich denn für das vulgäre Zeitverständnis die Zeit als eine Folge von ständig 'vorhandenen', zugleich vergehenden und ankommenden Jetzt. Die Zeit wird als ein Nacheinander verstanden, als 'Fluß' der Zeit, als 'Lauf der Zeit'." 11) Die "vulgäre" Vorstellung versteht die Zeit als ein pures Nacheinander einer ununterbrochenen, endlosen, vergehenden und nicht umkehrbaren Jetztfolge. 12) Wie bereits die Zeitauffassung der Physiologie, also der

8) "Sein und Geist sind zeitenthoben und in dieser Zeitenthobenheit dasselbe. Sein und Geist gehören zur Dimension des zeitlosen Bestandes als zeitüberwindender reiner Gegenwärtigkeit." Max Müller, Existenzphilosophie ..., S. 226

9) Siehe Platon, Timaios 37 D.

10) Martin Heidegger, Sein und Zeit, 11., unveränderte Aufl., Tübingen 1967, im Folgenden abgekürzt: SuZ; S. 423

11) Heidegger, SuZ, S. 422

12) Vergl. SuZ, S. 423 ff.

vorsokratischen Epoche des griechischen Denkens, die Entwicklung der Metaphysik, Physik und Ethik bestimmt, zeigt Max Müller: "Zeit ist in Gleichzeitigkeit einer die Ewigkeit ersetzenden Zeitlosigkeit gebracht; sie ist ein reines neutrales Spielfeld der Bewährung und Ausfüllung jenes zeitlosen Gesetz-Gefüges geworden, das sich in der Wiederholung und Wiederholbarkeit zeigt. Es gilt einerseits dabei zu sehen, wie die Wiederholung und Zeitgleichgültigkeit kraft Regel, Gesetz, Rationalstruktur von der Metaphysik, Physik und Ethik eindeutig bedingt und konsequent vorwegbestimmt sind: Dasselbe muß sich unter denselben Bedingungen wiederholen: Grundlage aller physikalischen Prognostik; dasselbe soll unter denselben Bedingungen in derselben Weise der Regel, dem Anspruch des Gesetzes gemäß ihm entsprechen: Grundlage aller metaphysischen und pädagogischen Ethik." ¹³⁾ Die Auffassung der Zeit als Nacheinander einer ununterbrochenen, endlosen, vergehenden und nicht umkehrbaren Jetztfolge entspringt einer Nivellierung und Verdeckung dessen, was Zeit eigentlich ist. Inwiefern, soll diese Arbeit im Folgenden zeigen.

So, wie in dem als stetes Anwesen verstandenen Sein der Zeitcharakter des Anwesens nicht bedacht ist, so übersieht die aus der Metaphysik stammende Auffassung der Zeit als Jetztfolge die eigentliche Zeitlichkeit. Die als Jetztfolge verstandene Zeit ist auf die faktische Existenz, auf den geschichtlichen Menschen, nicht anwendbar. Sie hat nichts zu tun mit dem Menschen, der geboren wird, aufwächst, kämpft und ringt um den Sinn seines je eigenen Daseins, der liebt und leidet und endlich stirbt - es sei denn, dieses Leben gelte uns lediglich als Umweg zu zeitenthobenem Sein. Das je eigene Dasein des je einzelnen konkreten Menschen ist in seiner Zeitlichkeit von der abendländischen Philosophie so wenig bedacht worden wie die Todeserfahrung des Einzelnen. Max Müller verweist in seiner "Philosophischen Anthropologie" mehrfach auf diesen Sachverhalt. Beispielhaft sei an-

13) Max Müller, Erfahrung und Geschichte, S. 58

geführt: "In allen metaphysischen Theorien geht die Geschichte zugrunde und wird nicht begründet. Das bedeutet aber, daß in allen diesen Theorien die innerste Kraft der Geschichte nicht ernstgenommen, sondern beiseite geschoben wird. Die innerste Kraft der Geschichte, von der sie allein einen Sinn erhält, ist der Tod. Nur im Ernstnehmen, nicht im Überspielen des Todes durch die Aufhebung in der Unsterblichkeit der Seele, in der Ewigkeit des Geistes, in der absoluten Gültigkeit der Wahrheit und der Vollkommenheit eines Reiches Gottes auf Erden, kann es Geschichte geben. Es gibt ein unerbittliches Ende für Dich, für mich, für uns. Wir haben nicht unendlich viel Zeit, wir können nicht alles wiederholen, nicht das Verpufschte, das Ausgelassene, das 'nächste Mal' besser machen. Ein nächstes Mal gibt es nicht." ¹⁴⁾ Wer für die bedrängende Erfahrung, daß ich den Auftrag habe, der und kein anderer zu sein, der ich bin, welchen Auftrag kein anderer mir abnimmt, daß er sich mir in jeweils geschichtlich modifizierter Form stellt und daß ich zu seiner Erfüllung nicht unendlich Zeit habe, sondern daß ich als dieser, der ich bin, sterben werde - wer diese Erfahrung philosophisch zu verstehen sucht, dem kann es scheinen, daß die Philosophie auf dergleichen Fragen nicht nur keine Antwort besitzt, sondern daß es im Gegenteil sogar seit jeher ihr hauptsächlicher Zweck gewesen sei, "ein Gegengift der Gewißheit des Todes" zu verabreichen, wie

14) Max Müller, Philosophische Anthropologie, S. 270 f.

Vergl. auch Max Müller, Existenzphilosophie ..., S. 231: "So wie also die Zeit als Ort der eigentlichen Einigung von unbedingter und bedingter Freiheit etwas anderes ist als die Zeit, sofern sie Raum der gleichmäßigen, unaufhalt-samen Entfremdung des Seins ins Werden hinein bedeutet, wie in der Zeit Vergangenheit etwas anderes dort meint, wo sie Tradition ist und nicht nur bloßes 'Nichtmehr', und Zukunft etwas anderes, wo sie Forderung und Ausblick auf zu Übernehmendes bedeutet, als dort, wo sie reines 'Noch-nicht' sagt: so ist also im Ganzen die Geschichtszeit etwas anderes als die Naturzeit und das kairologische 'ist' der geschichtlichen Notwendigkeit etwas anderes als das physiologische 'ist' des natürlichen Müssens."

Schopenhauer es vollen Ernstes formuliert. 15)

Im Gegensatz zur traditionellen Philosophie oder besser im Rückgang zu ihrem Grund hat Heidegger die Frage nach dem Sinn von Sein und der Zeit als der Wahrheit des Seins neu und ursprünglich gestellt. Ich möchte im Folgenden zeigen, wie die Auffassung der Zeit bei Heidegger ein philosophisches Verständnis der Sinnhaftigkeit des faktischen Daseins allererst ermöglicht. Hierzu sollen zunächst einige Grundcharaktere der gelebten Zeit im Gegensatz zur "Jetztzeit" des alltäglichen Verständnisses sowie des menschlichen Daseins aufgezeigt werden; sodann soll anhand der Darstellung konkreter Phänomene des Daseins von zeithafter Problematik untersucht werden, wie das philosophische Verständnis von Zeit gebaut sein muß, in das diese eingebracht werden können.

15) Arthur Schopenhauer, Sämtliche Werke, herausgegeben von Wolfgang Frhr. von Löhneysen, Bd. II, Ergänzungen zum vierten Buch von Welt als Wille und Vorstellung, Kap. 41. Stuttgart/Frankfurt M. 1960, S. 591

Erstes Kapitel

Die Zeitlichkeit des menschlichen Daseins

Die Zeit, die in der Metaphysik bedacht wird, ist auch die Zeit unseres menschlichen Daseins. Wir sind geboren worden und wir werden sterben, zwischen Geburt und Tod verläuft unser Leben in der Zeit. ¹⁶⁾ Alle unsere Lebensakte sind zeitlich, ohne daß diese Zeitlichkeit in den meisten Fällen eigens thematisch bedacht würde. Dort aber, wo der Bezug des Menschen zur Zeit problematisch wird, drängt er sich dem Menschen auf und fordert ihm eine Stellungnahme, Auseinandersetzung und Entscheidung im Hinblick auf sich und seine Zeit ab. Die Fragestellung, um die sich die Arbeit im Folgenden bemüht, ist eine anthropologische: Es soll das Verhältnis des Menschen zu dieser Zeit seines gelebten Daseins untersucht werden. Den Ausgangspunkt der Untersuchung bildet ein vorläufiger und zunächst bloß formaler Aufweis wesentlicher Charaktere der Zeitlichkeit und des Daseins, sodann sollen ausgewählte exemplarische Weisen des Umganges mit Zeit dargestellt und daraufhin untersucht werden, ob sie in das Zeitverständnis der Metaphysik eingebracht werden können oder wie sonst sie philosophisch zu verstehen sind.

16) Heidegger nennt das menschliche Wohnen auf der Erde "die Wanderung von der Geburt bis in den Tod", den Aufenthalt "zwischen Erde und Himmel, zwischen Geburt und Tod".

Hebel - der Hausfreund, Pfullingen 1957, S. 17

1. Drei Charaktere der Zeitlichkeit

a) Bedeutsamkeit

Ein wesentlicher Charakterzug der Zeit ist ihre Bedeutsamkeit. Dieser Begriff ist von Heidegger ¹⁷⁾ geprägt worden zur Bezeichnung eines Sachverhaltes, der im alltäglich-faktischen Erleben so nahe ist, daß er meist übersehen und seiner nicht geachtet wird. Solche Sachverhalte haben wegen ihrer gleichzeitigen Selbstverständlichkeit und Unbekanntheit keine gewachsene Benennung, so daß sich dem Denker, der sie zuerst erblickt, die meist undankbare Aufgabe stellt, uns das Erblickte in einem Begriff sprachlich zu übermitteln. Daß dieser dann unvertraut und künstlich anmutet, sollte kein Hindernis sein, sich mit der Sache selbst einzulassen. Bedeutsamkeit benennt einen Wesenszug der Zeit, und zwar den, daß uns Zeit nie als leere Zeit gegeben ist, sondern immer als Zeit, dieses oder jenes zu tun, als Zeit für etwas. So sagen wir beispielsweise "es ist Zeit, mit der Arbeit anzufangen; Zeit zum Essen; Schlafenszeit." Ein chinesisches Sprichwort sagt: "Es gibt eine Zeit, Fische zu fangen, und eine Zeit, die Netze zu trocknen." Am eindringlichsten erscheint der Zeitcharakter der Bedeutsamkeit in den Worten des Predigers:

"Alles hat seine bestimmte Stunde, jedes Ding unter dem Himmel hat seine Zeit.

Geboren werden hat seine Zeit, und Sterben hat seine Zeit.

Pflanzen hat seine Zeit, und Ausreißen hat seine Zeit.

Töten hat seine Zeit, und Heilen hat seine Zeit.

Einreißen hat seine Zeit, und Bauen hat seine Zeit.

Weinen hat seine Zeit, und Lachen hat seine Zeit.

Klagen hat seine Zeit, und Tanzen hat seine Zeit.

17) SuZ, S. 414. Synonym verwendet Heidegger den Begriff "Weltlichkeit", s. S. 416

Steine wegwerfen hat seine Zeit, und Steine sammeln hat seine Zeit.

Umarmen hat seine Zeit, und sich meiden hat seine Zeit.

Suchen hat seine Zeit, und Verlieren hat seine Zeit.

Behalten hat seine Zeit, und Wegwerfen hat seine Zeit.

Zerreißen hat seine Zeit, und Nähen hat seine Zeit.

Schweigen hat seine Zeit, und Reden hat seine Zeit.

Lieben hat seine Zeit, und Hassen hat seine Zeit.

Der Krieg hat seine Zeit, und der Friede hat seine Zeit." 18)

Besonders deutlich wird im "keine Zeit haben", daß die Zeit bei diesen alltäglichen Redewendungen immer schon als eine Zeit für etwas verstanden ist. "Denn in der grammatikalischen Form der Aussage: ich habe keine Zeit, wird die Zeit durchaus nicht negiert und weggebracht. Es ist zwar eine Verneinung, aber bloß eine solche hinsichtlich des Zeit-habens für etwas Bestimmtes. Immer nämlich, wenn ich zu einem Freund sage: 'Ich habe keine Zeit zum Skifahren', meine ich mit: weil ich meine Zeit zum Beispiel für das Spaziergehen mit einer Freundin verwenden will. So springt wirklich im 'Keine-Zeit-haben' besonders deutlich in die Augen, daß uns die Zeit stets als eine Zeit für dieses oder jenes gegeben ist. Auch wenn ich 'Morgen' oder 'Gestern' sage, sage ich dieses 'Morgen' oder 'Gestern' nicht einfach als ein leeres 'Morgen' und 'Gestern'. Stets meine ich ein 'Morgen' und 'Gestern' für das, was ich dann tun werde oder getan habe oder was 'morgen' passieren wird oder 'gestern' geschah." 19) Wie aber - wenn Zeit uns nie als leere Zeit gegeben sein soll - ist jener Sachverhalt zu verstehen, daß die Zeit manchmal "leer" erscheinen kann? Jemand sagt gelegentlich einer aufgezwungenen Untätigkeit, infolge eines Krankenhausaufenthaltes oder seiner Pensionierung zum Beispiel, er wisse nicht, was er mit der Zeit anfangen solle. Alte Menschen, die in Heimen nicht

18) Pred. 3, 1-8

19) Medard Boss, Grundriß der Medizin, Bern, Stuttgart, Wien, 1971, S. 256 f; Boss meint mit "Deutsamkeit" dasselbe wie Heidegger mit "Bedeutsamkeit".

mehr in den früheren Bezügen mit sinnvollen Aufgaben stehen, führen die gleiche Klage. Und schließlich können wir angesichts des Todes eines nahen Menschen, mit dessen Dasein unser Lebensentwurf verbunden war, die verbleibende Zeit des eigenen Lebens als leer, sinnentleert empfinden. Widersprechen diese Phänomene nicht der Behauptung, Zeit sei uns stets als "Zeit für" gegeben? Durchaus nicht, im Gegenteil erscheint der Charakter der Bedeutsamkeit hier sogar mit besonderer Eindringlichkeit. Wenn die Zeit leer erscheint, sind die gewohnten Bezüge des In-der Welt-seins fortgefallen, das gewöhnlich zu Leistende und zu Besorgende kann nicht mehr getan werden, und gerade in diese "Leere" hinein stellt sich die Frage, wozu denn die Zeit da sei, das heißt aber, wozu ich selbst da sei. Dieser Frage wird dann oft ausgewichen, wofür die Rede vom "Zeit totschiagen" kennzeichnend ist, indem Kreuzworträtsel gelöst werden und dergleichen.

Im alltäglichen Dasein erscheint die Bedeutsamkeit derart, daß sich die Gegebenheiten meiner Welt aufdrängen und mich und damit meine Zeit beanspruchen. "Ich muß jetzt dies und jenes tun" heißt: es - das, was ich tun muß - fordert meine Zeit. Darum habe ich dann keine Zeit für anderes, wobei das zunächst zu Besorgende zwar unumgänglich notwendig sein mag und dennoch nicht das ist worumwillen ich eigentlich lebe. ²⁰⁾

Der Bezug des Menschen zur Bedeutsamkeit der Zeit kann so aussehen, daß der Mensch sich "verzettelt", "seine Zeit vertut", das heißt sich vom jeweils Nächstliegenden ansprechen läßt ohne eine eigene Linie, eigene Selbständigkeit dagegensetzen zu können. Es kann aber das Nächstliegende auch gleichsam abgeblendet sein von der Intensität der Beschäftigung mit einer Sache. Im Bleiben bei der Sache kann gleichwohl einer auch "seine Zeit

20) "Was uns zunächst begegnet, ist nie das Nahe, sondern immer nur das Gewöhnliche. Ihm eignet die unheimliche Macht, daß es uns des Wohnens im Wesenhaften entwöhnt, oft so entschieden, daß es uns nie in das Wohnen gelangen läßt."

Heidegger, Was heißt Denken? Tübingen, 1954, S. 88

vertun". "Der Unentschlossene versteht sich aus den in solchem Gegenwärtigen begegnenden und wechselnden sich andrängenden nächsten Begebenheiten und Zufällen. An das Besorgte vielgeschäftig sich verlierend, verliert der Unentschlossene an es seine Zeit. Daher denn die für ihn charakteristische Rede: 'ich habe keine Zeit'. So wie der uneigentlich Existierende ständig Zeit verliert und nie solche 'hat', so bleibt es die Auszeichnung der Zeitlichkeit eigentlicher Existenz, daß sie in der Entschlossenheit nie Zeit verliert und 'immer Zeit hat'." 21)

In allen diesen Erscheinungen ist Zeit immer Zeit für etwas, Zeit, in der einer dieses oder jenes tut und anderes nicht tut. So zeigt sich die Bedeutsamkeit, die wesentlich zur Zeit selbst gehört und nicht etwa von uns irgendwie zur Zeit dazugesetzt wird:

"Wie aber ist dieser Charakter der Zeit zu verstehen, den ich im 'für' nenne? Kommt dieses 'für' zur Zeit hinzu oder spreche ich im 'für' gerade etwas an, was der Zeit wesentlich eignet? Auch wenn das 'Wofür' noch so unbestimmt bleibt, gehört diese Verweisung auf ein Tun oder Geschehenlassen, wofür die angegebene Zeit 'da' ist, wesensmäßig zur Zeit ... Dieses 'für' der Zeit hat jedoch nichts mit einer Intentionalität im Sinne eines Aktes von seiten eines Ich-Subjektes oder mit einem menschlichen Verhalten von der Art eines subjektiven Gerichtetseins auf etwas zu tun. Die Bedeutsamkeit der Zeit entspringt gerade nie einem menschlichen Akt, der zur Zeit erst etwas hinzubrächte, das die Zeit nachträglich mit etwas anderem verknüpfen würde. Die Bedeutsamkeit der Zeit gehört zur Zeit selbst und nicht zu einem 'ich richte mich auf etwas', also nicht zum Tun eines menschlichen Subjektes." 22)

21) SuZ, S. 410

22) M. Boss, Grundriß der Medizin, S. 257

b) Kairotik

Während bei der Bedeutsamkeit mehr das "Für" in der Tatsache, daß Zeit stets Zeit für etwas ist, betont ist, drängt sich in einem zweiten, dem ersten eng verwandten Charakterzug der Zeit die Zeitlichkeit selbst in den Blick. Es ist der kairotische Charakter der Zeit, der nun aufgezeigt werden soll. Kairos war den Griechen der günstige oder entscheidende Augenblick, in dem die Götter Möglichkeiten eröffneten. Ist Kairos der entscheidende Augenblick, so soll mit dem Begriff des Kairotischen der Zeit nicht gesagt sein, daß jeder gegenwärtige Moment von gleich entscheidender Wichtigkeit für ein gelebtes Menschenleben sei, noch auch, daß der Möglichkeit nach jeder Jetztpunkt ein Kairos, ein entscheidend wichtiger Augenblick werden kann oder hätte werden können. Sondern abseits von derart spekulativen Vergleichen der metaphysischen Jetztzeit mit der gelebten benennt der kairotische Charakter einfach dies, daß jegliches Tun und Handeln nicht irgendwann beliebig in der Zeit geschehen kann, sondern jeweils einen bestimmten Augenblick hat, und daß es Augenblicke von entscheidendem Charakter, von Aufrufcharakter gibt, an denen die Sinnhaftigkeit des Daseins erscheint oder sich in Frage stellt. Hier ist unter Augenblick nicht ein Jetztpunkt im Sinne der Metaphysik verstanden, auch nicht eine überhaupt meßbare Zeit, mag er auch durchaus "weilen" und "dauern" können. Augenblick bezeichnet hier einen jäh erfolgten Anruf, einen Einbruch gleichsam. ²³⁾ So scheint

23) "... dieser Einbruch geschieht wie der Blitz, wie es im siebenten Brief heißt, als Einbruch der Ewigkeit in die Zeit, im 'ἐξαίφνης', in jenem Rätselhaften des 'Plötzlich'. In ihm bricht nicht eine Idee ein, die uns sagt, was zu tun sei, ein Urbild, das im Werdehaften abgebildet werden soll, sondern das schlechthin Bildlose 'τὸ ἀγαθόν', das Gute, das alle Normen durchherrscht, ohne selbst als bleibend beständige Norm faßbar zu sein (Plato, Ep. VII 341 c f.). Das Ewige als 'ἀγαθόν' ist der Grund der Beständigkeit des Seins, aber selbst 'ἐπέξεσθαι τῆς οὐσίας' (Plato, Pol. 509 b.), jenseits von Sein und Seiendheit, das positive Nichts, das

der kairotische Charakter der Zeit etwas Plötzliches zu haben, in verträumten Stunden sowie im Gleichmaß des Alltags nicht in Erscheinung zu treten, bis der Mensch sich jäh in einer Entscheidung sieht, in einem "jetzt oder nie". Solche Augenblicke mögen vergleichsweise selten auftreten. Die weitaus meisten Handlungen des Alltags kommen nicht aufgrund einer eigenen Entscheidung zustande. Sondern der Mensch erlebt sich von klein auf schon immer in einer Gemeinschaft mit anderen, in der das was "man" tut, schon gleichsam fraglos immer vorgegeben ist. Der Mensch lernt schon früh, sich in das Gleichmaß der Wiederkehr zu fügen, in welchem die Verrichtungen von Ernährung, Körperpflege und Kleidung, Haushaltführung, Broterwerb und Berufstätigkeit ihren Platz haben. Die Entscheidung darüber, was man tut und was man nicht tut, und auch wie und wann man es tut, ist auf proteushafte Weise ungreifbar aber mit ungeheurer Mächtigkeit dem Einzelnen abgenommen, welche Mächtigkeit dann spürbar wird, sobald er versucht, sich anders als die anderen zu verhalten, anderes zu tun als "man tut" oder sich anders zu verhalten als "es sich gehört". Zudem wird die Ordnung der Wiederkehr gleicher Verrichtungen zur Gewohnheit oder gar zur Routine. Die Tatsache, daß wir viele unserer Handlungen nicht eigens entscheiden und beschließen, sondern daß das "Man" - die Anderen - und eigene Gewohnheit uns die Notwendigkeit der Entscheidung abnehmen, hält uns auch frei für wesentlichere Entscheidungen. Wer jede seiner alltäglichen Verrichtungen eigens bedenken und entscheiden müßte, käme nicht einmal mit den lebensnotwendigen Handlungen voran, geschweige denn daß er zu anderem käme. Nicht alle Entschei-

reale Geheimnis." Dieses ist "... inmitten der Zeit ihr eigentliches erfahrbare 'Gelenk', indem dieses Scheinen da ist im 'ἐξαιφνης', im Ereignis des Plötzlichen, wo das vor- und übervernünftige 'Da' des Ewigen die Vernunft ermächtigt, Vernunft zu sein und die Sinnlichkeit ermächtigt, sinnlich zu sehen. So ist nicht mehr das Beständige, das Bleibende, die 'duratio', die Dauer das Bild des Ewigen, sondern der Augenblick." Max Müller, Erfahrung und Geschichte, S. 208 f.

dungen haben gleichen Rang, und somit geschieht die als solche meist gar nicht bedachte Übernahme der vom "Man" oder eigener Gewohnheit schon getroffenen Entscheidungen dort zu Recht, wo sie den Einzelnen für die kairotische Entscheidung befreit vom alltäglichen Andrängenden und zu Besorgenden. Der kairotische Charakter der Zeit zeigt sich so, daß der Mensch aufgerufen wird. Dieser Aufruf hat mit der Sinnhaftigkeit des menschlichen Daseins überhaupt zu tun. Er geschieht zwar im Kairos, in einem entscheidenden Augenblick, zu dieser Stunde und zu einer anderen nicht; auf sein Geschehen hin aber ist die gelebte Zeit sinnhaft bezogen. So ist das Kairotische der Zeit nicht nur in den entscheidenden Augenblicken da und sonst nicht, sondern durchzieht das Wesen der Zeit überhaupt. Und wieder wie bei der Bedeutsamkeit ist es nicht das menschliche Leben oder die weltgeschichtliche Situation, was eine sonst leere Zeit kairotisch erfüllt, sondern an sich selbst ist die Zeit kairotisch - was sie nicht sein könnte, wäre sie eine Reihe gleichförmiger Jetztpunkte.

Wie das Kairotische der Zeit in unvereinbarem Gegensatz zur metaphysischen Auffassung der Zeit als gleichmäßigem, meßbar-quantifizierbarem Ablauf von Jetztpunkten steht, zeigt besonders eindringlich Max Müller in seiner Widerlegung der These, "daß ein Leben, in welchem die Summe der Leiden bzw. der Leidmomente die Summe der Glücksmomente übersteige, nicht mehr rechtfertigbar und damit bejahbar sei." Müllers Argumentation steht in dem größeren Zusammenhang einer Abhandlung über den Sinn des menschlichen Daseins und seine Gefährdung, welchen ich an dieser Stelle zunächst außer acht lasse, um lediglich den Kairos zu betonen. Hierzu sagt Müller: "Eine eigentliche Reflexion kann aber schnell zeigen, daß Leid und Glück als qualitative Momente sich nicht quantifizieren lassen und damit nicht in ihrer quantitativen Extensität in bezug auf Häufigkeit und Dauer konkurrierend konfrontiert werden können. Ihre quantitative Intensität ist unvergleichbar: eine einzige beglückende Erfahrung unbedingter Übereinstimmung kann als

erfahrene Gegenwart des geglückten Ineinsfalles von Unbedingtheit und Bedingtheit alle noch so zahlreichen leidvollen Momente der Mißglückenserfahrung überragen, ... Schillers Wort: 'Ein Augenblick gelebt im Paradiese ist nicht zu teuer mit dem Tod bezahlt' ²⁴⁾, zeigt, wie dieser 'Augenblick' sich nicht gegen eine Summe von Zeitmomenten oder gegen eine zählbare Lebensdauer aufrechnen läßt, wie diese nicht gegen ihn ins Feld geführt werden können. Ein ganzes Leben voll Leid kann seine Rechtfertigung und damit seine Bejhrbarkeit im Ganzen, die Zustimmung zu ihm begründen in einem und durch einen einzigen solchen 'Augenblick'. Augenblick, 'καιρός', ist dabei durchaus von derselben Struktur, welche Kierkegaard beim religiös-christlichen 'Augenblick' aufgewiesen hat: Zusammenfall von Zeit und Ewigkeit". ²⁵⁾ Im Kairos steht die Ewigkeit nicht im Gegensatz zur Zeit, Zeit ist nicht nur ein "noch ungenügendes Abbild des Ewigen" (Max Müller), sondern daß die Zeit kairotisch ist, ermöglicht es daß der Mensch etwas vernehmen kann, was mit dem Konzept der Jetztzeit nie zu erfassen ist, ermöglicht die Offenständigkeit (Boss) und Sinnhaftigkeit des Daseins. Müller fährt fort: "Zeit ist im Augenblick nicht Medium der Entfremdung der Ewigkeit, die sich ausserhalb ihrer selbst in dieser verendlicht; 'Jetzt' ist nicht zersplitterndes, aufteilendes Moment; nicht Entfremdung geschieht, sondern Inkarnation, Gegenwart absoluter rechtfertigender Bedeutung im Ineinsfall, im Symbolos von Augenblicklichem Jetzt und Immer. Dieser Ineinsfall hat keine Erstreckung und ist gleichgültig gegen seine Dauer, er ist reines Ereignis unmeßbarer Gegenwart, Identität von Zeit und Ewigkeit."²⁶⁾ Der Kairos kann ergriffen oder versäumt werden, ihm kann entprochen werden oder auch nicht, aber herbeigeführt kann er

24) Anm. v. Max Müller: F. Schiller, Don Carlos, I, 5 in: Schillers sämtliche Werke in 15 Bänden, Stuttgart 1884, III, 30

25) Anm. v. Max Müller: S. Kierkegaard, Der Begriff der Angst, Düsseldorf 1965, S. 86 ff.

26) Max Müller, Erfahrung und Geschichte, S. 132. Zur Nichtwiederholbarkeit des Kairos vergl. Max Müller, Philosophische Anthropologie, S. 100

nicht werden, er ist nicht "machbar". Dies führt zu der Frage, was sich im Kairos dem Menschen zuspricht. Dieses und sein Aufrufcharakter sollen später (s.S. 102) bedacht werden. Hier geht es zunächst nur um ein Aufzeigen des formalen Charakterzuges. Die inhaltsleeren Jetztpunkte der klassischen Zeitauffassung der Philosophie sind dürre Abstraktionen des farbigen kairotischen Jetzt²⁷⁾: Jetzt ist es Zeit! Oder jetzt eben noch nicht. Oder schon vorbei. Zeithafte Phänomene des menschlichen Daseins wie das Wartenmüssen, die sehnsüchtige oder ängstliche Erwartung eines zukünftigen Ereignisses, Geduld und Ungeduld, Zögern und Versäumnis, haben den kairotischen Charakter der Zeit zum Grund ihrer Möglichkeit. Müller nennt die kairotische Zeit die Geschichtszeit (in Abhebung von Natur-, Lebens-, Geschehens- und Geistzeit), welche nicht ein metaphysischer Abfall gegenüber der Ewigkeit ist, in der vielmehr die Ewigkeit selbst das Zeitlichste der Zeit ist, "sie ist die Zeit, die sich von der jeweiligen Inkarnation her zusammenhält und ordnet. Die Inkarnation geschieht im Kairos, dem Augenblick des Zusammenfalls von Norm und Faktizität, wo die Höhe als wirkliches Ereignis selbst maßgebend wird. Sie hat kein Maß außer ihr. So ist die historische Zeit eine symbolische und kairologische Zeit in dem Sinne, daß das Messende, das Prinzip der Einheit, selbst das zeitlichste der Zeit ist: Die zerbrechliche Spitze, die kaum erreicht wieder verlorengeht und trotzdem gilt Was Augenblick genannt und als Erfahrung mit dem Namen des Kairos und des Symbolos angedeutet wurde, hat nichts mit einem ekstatischen Vergessen der

27) So legt auch Max Müller dar, der Kairos als das Glücken der geschichtlichen Freiheit sei "genau das Gegenteil von Autarkie und Seligkeit, von Selbstand, In-sich-Stand und Insistenz: die gewagte Ausgesetztheit ins Nichts: Ek-sistenz im radikalen Sinne. Der Sinn selbst, nicht wir, setzt sich dem Wagnis Wahrheit aus, die in geschichtlicher Gestalt untergehen muß. Die gewagte Ausgesetztheit ins Vergängliche der Inkarnation ist das Gegenteil der metaphysisch begriffenen Participation als der Teilnahme des Vergänglichen am Unvergänglichen und seiner Sicherheit."

Max Müller, Erfahrung und Geschichte, S. 71.

Zeit zu tun; es meint vielmehr die geschichtliche Erfahrung jener in ihrem Geglücktsein gefährdeten Höhe, deren Glück kein Rausch ist, sondern sich als vorsichtige Rücksicht in der Übersicht ereignet, in der Gleichzeitigkeit eines Wissens von dem sogleich sich vollziehen müssenden Abschied. Ihr Glück ist eine erfüllte Heiterkeit, welche die Resignation des Abschiedes voll in sich aufgenommen hat; ein heiterer Ernst, der die Maßgeblichkeit der Maßgabe weder mit Zeitlosigkeit noch mit Zeitdauer in irgendeiner Weise zu verknüpfen trachtet." 28)

c) Endlichkeit

Ein dritter Wesenszug der gelebten Zeit ist ihre Endlichkeit. Die bedeutsame, kairotische Zeit ist endlich heißt, der Mensch ist endlich. Dies aber so, daß sein tägliches Dasein den Charakter der Endlichkeit hat. Die Endlichkeit ist nicht eine Eigenschaft, die der Mensch unter anderen Eigenschaften besitzt, sondern sein Sein ist endlich. Nur das seine, nicht auch das der anderen Lebewesen oder der Dinge, da diese nicht um ihr Ende wissen und sich nicht dazu verhalten können.

"Auch von allen leblosen Dingen sagt man, sie seien endlich und dauerten nicht ewig. Dasselbe gilt von den nicht menschlichen Lebewesen. Allein, weder die Pflanzen noch die Tiere vermögen zu sterben wie der Mensch. Sie verenden bloß. Einzig der Mensch stirbt in jener ausgezeichneten Weise, daß er um sein Sterblich-sein von früh auf weiß. Deshalb gilt die Sterblichkeit von alters her als ein Kennzeichen seiner Existenz von höchstem Range; von so hohem Rang, daß schon Parmenides die Menschen nach diesem Merkmal benannte und sie die Sterblichen hieß." 29) Endlichkeit hat das doppelte Antlitz des Sterbenmüssens: daß ich nicht endlos leben werde - und der

28) Max Müller, Erfahrung und Geschichte, S. 71.

29) M. Boss, Grundriß der Medizin, S. 309.

eigenen Begrenztheit: dieser Mensch zu sein und nicht auch ein anderer oder alle, dieser Mensch mit diesen Anlagen, Begabungen und Behinderungen, geboren in dieser Zeit, in diese weltgeschichtliche Situation, mit diesem Geschlecht, in diese Familie, in dieses Volk. Die Endlichkeit der Zeit in den beiden Weisen der Begrenztheit durch Herkunft und der Begrenztheit der Zukunft ist für jeden Einzelnen das je eigene Maß seines Daseins. Beides zusammen, die Begrenztheit des Geborenseins als dieser eine und als kein anderer, und die des Sterbenmüssens ist Bedingung der Möglichkeit dafür, daß der Mensch sein kann. Im Maßlosen könnte kein Mensch existieren. Ohne Begrenzung als Maß des Daseins wäre kein je einzelner Mensch, der sich durch sein Selbstsein von den anderen unterscheidet. Und ohne die Begrenzung, die mit der eigenen Sterblichkeit des Einzelnen gegeben ist, gäbe es nicht den kairotischen Charakter der Zeit. So sind die Wesenszüge der gelebten Zeit: Bedeutsamkeit, Kairotik und Endlichkeit in der konkreten Existenz des Menschen ineinander verfugt. So wie der Mensch sein Leben lang in der Aufgabe steht, dieses Leben als dieser durch Herkunft begrenzte Mensch zu leben, so bestimmt auch die Begrenztheit der Zukunft ihn nicht erst wenn er faktisch stirbt, sondern von Geburt an sein ganzes Leben hindurch. Der Mensch hat nicht unendlich Zeit zur Verfügung; er hat nicht einmal genügend Zeit, um alle Anlagen und Möglichkeiten, die innerhalb der Begrenztheit seiner Herkunft reale Möglichkeiten wären, zu verwirklichen. Selbst wo die äußeren Verhältnisse den Menschen nicht derart in Tätigkeiten zwingen, die zur Bereitstellung und Erhaltung der materialen Grundlagen des Daseins dienen, daß er zur Ausbildung und Ausübung weiterer Begabungen nicht die Zeit findet, selbst wo die äußeren Verhältnisse so geartet sind, daß der Mensch sich ganz der Entfaltung seiner Anlagen widmen kann, stellt ihn die Endlichkeit bald vor die Einsicht, daß nicht alles möglich ist was möglich wäre. Eine Kunstfertigkeit zu erwerben, ein Handwerk, eine Sportart, eine Sprache, ein Musikinstrument zu beherrschen, sich mit einem Wissensgebiet, mit einem fremden Land und mit einem Menschen einzulassen erfordert

Zeit. Auch ist die gelebte Zeit nicht gleichgültig für die jeweilige Lebensphase. Manches kann der Mensch nur in der Jugend lernen oder betreiben, manches Versäumte läßt sich im Alter nicht mehr nachholen. Meine Endlichkeit, die ihre Wurzeln darin hat, daß ich sterblich bin, stellt mich vor die Notwendigkeit der Wahl. Ich habe nicht für alles Zeit, darum muß ich lernen zu sagen "ich habe keine Zeit". Ich habe nicht unendlich Zeit zur Verfügung und werde einmal gar keine Zeit mehr haben. Angesichts der Fülle der Möglichkeiten und der Begrenztheit der Zeit ist der Mensch vor die Wahl gestellt. Die Wahl, die Entscheidung für eine von vielen Möglichkeiten, bedeutet Verzicht auf die anderen, Schmerz und Schuld. Kein Mensch kann es allen recht machen. Es können nie alle Ansprüche auf Hilfe, Freundschaft, mitmenschliche Zuwendung, die sich dem Einzelnen aus seinem Mitsein mit anderen konkret stellen, erfüllt werden. Diese zum Dasein des Menschen wesentlich gehörige Schuld muß getragen werden. Der Mensch kann sich nicht einmal selbst in jeder Hinsicht gerecht werden. In der Wahl muß der Schmerz des Verzichts auf die Fülle unendlicher Möglichkeiten und die Verantwortung für den Entschluß getragen werden. Ohne den Charakter der Endlichkeit wäre die gelebte Zeit nicht kairotisch. In der Betroffenheit von der Endlichkeit erhält der Augenblick das Gewicht der Unwiederholbarkeit der Entscheidung. Würden wir endlos leben, so wäre jede Entscheidung revidierbar. Alles wäre immer noch möglich, nichts könnte versäumt werden, es gäbe ja immer noch Zeit. In einem endlosen Dasein gäbe es Schuld und Versäumnis nicht, ja es wäre nicht einmal Dasein selbst möglich. 30)

30) "... erst im steten Aushalten des Wissens um das Sterblichsein als eigenste, unüberholbare, unbezügliche und gewisse - nur hinsichtlich des Zeitpunktes des Todeseintrittes ungewisse - Existenzmöglichkeit erkennt der Mensch seine Verantwortlichkeit für jeden Augenblick seines Daseins. Wäre der Mensch nämlich nicht endlich und sterblich, könnte er nichts versäumen. Immer wäre noch 'Zeit', dies oder jenes nachzuholen und wiedergutzumachen. Für einen Sterblichen jedoch kehrt keine Situation so wieder, wie sie vorher war.

Wie Endlichkeit und Kairotik in der gelebten Zeit des menschlichen Daseins ineinander verfigt sind, zeigt Max Müller: "Der Tod allein verbürgt die Einmaligkeit und Ganzheit unseres geschichtlichen Lebens. In dieser ganzen Einmaligkeit garantiert er allein die Zeitlichkeit des Tun-müssens als Jetzt-tun-müssens und damit die eigentliche Schärfe des Daseins, jenen 'Ernst' des Lebens, ohne welchen es kein Glück gibt. Denn der Tod allein kann das herrliche Gefühl der Kostbarkeit des geschichtlichen Gelingens geben, das Wissen um die Wichtigkeit einer unwiderruflich jetzt und zu keiner anderen Zeit zu tuenden Tat; er fügt das Glück der echt erfüllten, der nicht gleichgültigen Zeit; er allein läßt uns den 'Kairos' erfahren. In der Welt der Todlosigkeit müßte keine Liebe sich jetzt ereignen als geschichtlich freie Antwort auf die jetzt fragende und mich ansprechende Freiheit des andern; es wäre genug, wenn man überhaupt einmal und irgendwie die Liebe nachholen würde; alles Versagen wäre reparierbar, jede Entscheidung aufschiebbar, jede Begegnung nachholbar, jedes Glück einholbar und wiederherstellbar und damit in die Öde und in das 'Grau in Grau' einer Gleichgültigkeit jedem Augenblick gegenübergetaucht: d.h. Der 'Augenblick' selbst als Grundkategorie des Menschlichen (und mit ihm dieses selbst) wäre aufgehoben." 31)

Hat er einem Augenblick mit seinem Tun und Lassen nicht wahrhaft entsprochen, dann ist er für ihn unwiederbringlich verloren. Sein Gewissen wird ihn mahnen, daß er schuldhaft hinter der Erfüllung seines Daseins zurückblieb." M. Boss, Grundriß der Medizin, S. 312 f.

- 31) Max Müller, Existenzphilosophie ..., S. 187.

Gottfried Keller rang in der Begegnung mit Feuerbach um den Gedanken des "wahrhaften" - endgültigen Todes. Hierzu seien zwei Stellen aus seinen Briefen an Baumgartner angeführt:

"Die Unsterblichkeit geht in den Kauf. So schön und empfindungsreich der Gedanke ist - kehre die Hand auf die rechte Weise um, und das Gegenteil ist ebenso ergreifend und tief. Wenigstens für mich waren es sehr feierliche und nachdenkliche Stunden, als ich anfang, mich an den Gedanken des wahrhaften Todes zu gewöhnen. Ich kann Dich versichern, daß man sich zusammennimmt und nicht eben ein schlechterer Mensch wird." An Wilhelm Baumgartner am 28. Januar 1849, Gottfried Keller, Trinkt o Augen ...,

Daß im Wissen um das Sterblichsein eine mit dem Denken der Metaphysik nicht zu fassende Normativität der Zeit erreicht wird, wo Zeit kein neutrales Medium ist, legt wiederum Max Müller dar: "Dies Wissen um den Tod macht die Einzigartigkeit und Einmaligkeit des Glückes aus. Damit wird so etwas wie ein überfaktischer Charakter des Faktums erreicht: In der Einmaligkeit, Unwiederholbarkeit und Unhaltbarkeit angesichts des Todes liegt die Beglückung der Geschichte und die Verbindlichkeit der Einheitsbindung der Ereignisse auf diesen Punkt zu. Hierin liegt die Normativität der Zeit: Das 'Gebot der Stunde', die 'Forderung des Jetzt', das sich nicht wiederholt und darum nicht gleichgültig aufgeschoben oder anderen gelassen und überlassen werden kann. Zeit ist kein neutrales Medium, in welchem ein anderes Mal und von anderen geschehen und nachgeholt werden kann, was jetzt nicht geschieht; sie selbst wird zum Appell, jetzt zu erreichen, was sonst unwiederbringlich vorbei ist. Das Köstliche der Vergänglichkeit, in der sich absoluter Sinn inkarniert, wird allein der Unbedingtheit des sich inkarnierenden Sinnes gerecht." 32)

Das menschliche Dasein ist zeitlich-endlich in der Weise, daß der Mensch um seine Endlichkeit weiß. Dieses Wissen ist nicht das eines Subjekts, dem die Endlichkeit als Objekt gegenüberstünde, sondern das Sein des Menschen ist in der Weise endlich, daß er, der Mensch, sich in seinem Sein immer auch zu seiner Endlichkeit verhält. Alle seine Lebensakte sind von der Endlichkeit her bestimmt. Auch wenn, wie zumeist, diese Bestimmung unserer selbst durch unser Ende uns nicht eigens

Ausgewählte Selbstzeugnisse, Briefe und Gedichte, herausgegeben von Paul Beyer, Leipzig 1952, S. 160 f.

"Die Welt ist mir unendlich schöner und tiefer geworden, das Leben ist wertvoller und intensiver, der Tod ernster, bedenklicher und fordert mich nun erst mit aller Macht auf, meine Aufgabe zu erfüllen und mein Bewußtsein zu reinigen und zu befriedigen, da ich keine Aussicht habe, das Versäumte in irgendeinem Winkel der Welt nachzuholen." An W. Baumgartner am 27. März 1851, a.a.O., S. 200.

32) Max Müller, Erfahrung und Geschichte, S. 70 f.

bewußt ist, leben wir dennoch fortwährend im Verhalten zu diesem unserem Ende und das heißt ineins zu uns selbst. Die Weise dieses Verhaltens zum eigenen Ende kann verschiedene Ausformungen annehmen, sie kann zum Beispiel so aussehen, daß sie das Ende nicht wahrhaben will, der Mensch kann so leben als gäbe es keine Begrenzung des Lebens, er kann in unbewußt-dumpfer Abkehr vom Wissen um das eigene Sterben-müssen leben oder in flammendem Protest dagegen. Auch diese mehr oder weniger klar bewußten Weisen der Negation des Endes sind Weisen des Verhaltens zu ihm, Weisen des Wissens um das Ende. Nur aufgrund dessen, daß der Mensch sich zu seinem Ende verhält, kann er in Konflikt mit der Endlichkeit geraten, sie nicht wahrhaben wollen, die Konfrontation mit ihr zu meiden suchen. Der Mensch verhält sich zu seiner Endlichkeit, sein Verständnis von sich selbst ist durch das Wissen um den eigenen Tod bestimmt, heißt aber auch, daß der Mensch zugleich ein Wissen um so etwas wie Unendlichkeit hat. Aus der Sehnsucht und dem Verlangen kann der Mensch die Erfüllung aller Wünsche, die Realisation aller seiner Möglichkeiten und ein unendliches Leben denken. Wäre dies nicht so, würden die unendlichen Möglichkeiten ihn nicht in seinem endlichen Dasein angehen, so könnte er in keinen Konflikt mit der Endlichkeit geraten. Der Mensch wird Mensch "nicht durch Aktualisierung irgendwelcher Vermögen, oder von Kräften, die in ihm walten oder sich vollziehen, sondern in der Begegnung seiner Endlichkeit mit dem Unendlichen, das ihn beansprucht und für oder gegen das die Freiheit sich zu entscheiden hat." ³³⁾ Daß der Mensch derart im Wissen um Unendlichkeit die Endlichkeit aushalten muß, geschieht aufgrund der Offenständigkeit seines Daseins, die Heidegger Erschlossenheit und Lichtung nennt.

"Ein Wesen, das um seine Endlichkeit weiß, ist damit nicht mehr endlich. Das Wissen um Endlichkeit ist ein Widerspruch in sich, der sich nicht auflösen läßt. Dieser Widerspruch ist der Mensch selbst. Das Wissen um seine Endlichkeit übersteigt

33) Max Müller, Erfahrung und Geschichte, S. 253.

die Endlichkeit und ist der Grund dafür, daß der Mensch zu seiner Endlichkeit in einem Verhältnis steht, welches selbst den Charakter der Endlichkeit nicht mehr aufweist. Das Paradox des Unbedingten in der Endlichkeit kommt zum Vorschein."³⁴⁾ "Allein ein Wesen, das zeitlich-verstehend lebt, kann Grenzenlosigkeit, Unbeschränktheit, Unendlichkeit, Vollkommenheit und Unvollkommenheit erfahren."³⁵⁾ Endlichkeit und Verstehen als Grundcharaktere des menschlichen Daseins bedingen einander. Endlichkeit und Verstehen zugleich und miteinander grenzen das Wesen des Menschen aus allem anderen Seienden aus.³⁶⁾ Und ebenso ist der Mensch als Sterblicher unterschieden von allem anderen Lebendigen. Tiere verenden, nur der Mensch stirbt.

34) Guntram Knapp, Mensch und Krankheit, Stuttgart 1970, S. 167; vergl. auch Heidegger, Der Satz vom Grund, S. 146 f:

"Als die im Geschick des Seins vom Sein Beschickten stehen wir, und zwar unserem Wesen nach, in einer Lichtung des Seins Wir sind die in diesem Spielraum und für ihn Gebrauchten, gebraucht, an der Lichtung des Seins zu bauen und zu bilden, im weiten vielfältigen Sinne: sie zu verwahren.

In der noch unbeholfeneren ... Sprache der Abhandlung 'SuZ' (1927) heißt dies: Der Grundzug des Daseins, das der Mensch ist, wird durch das Seinsverständnis bestimmt ... Seinsverständnis besagt, daß der Mensch seinem Wesen nach im Offenen des Entwurfes des Seins steht und dieses so gemeinte Verstehen aussteht."

35) Guntram Knapp, Der antimetaphysische Mensch, Stuttgart 1973, S. 253.

36) "Von der toten und der lebenden Natur ist der Mensch unterschieden. Der Mensch ist ein Seiendes unter anderem Seienden, und so kann man ihn auch nach seiner Eigenart und seiner Unterschiedenheit gegenüber anderem Seienden betrachten. Aber der Mensch ist nicht nur ein Seiendes wie anderes Seiendes auch, sondern der Ort, an dem Sein, Wahrheit und Welt geschehen, so daß Seiendes sich als Seiendes zeigen kann. Das Menschsein ist deshalb nicht zureichend gedacht, wenn der Mensch als ein bestimmtes Seiendes von anderem Seienden durch eine spezifische Differenz unterschieden wird, z.B. als animal rationale von den anderen Lebewesen. Heidegger besteht vom Anfang seines Denkweges an darauf, daß der Unterschied zwischen dem Menschen und dem anderen Seienden anders anzusetzen ist - nämlich als der Unterschied zwischen dem, was durch Seinsverständnis ausgezeichnet ist, und dem, was kein Seinsverständnis hat." Otto Pöggeler, Der Denkweg Martin Heideggers, S. 259.

Da das Verstehen als Grundzug des menschlichen Daseins mit der Bedeutsamkeit, Kairotik und Endlichkeit als Grundzügen der gelebten Zeit konstitutiv für die Zeitlichkeit des Daseins ist, soll nunmehr zunächst gezeigt werden, was hier mit Verstehen gemeint ist.

2. Verstehen als Offenheit des Daseins

Wenn soeben (S. 24) gesagt wurde, das Verständnis des Menschen von sich selbst sei durch das Wissen um seinen eigenen Tod bestimmt, so ist mit Verständnis von sich selbst hier anderes als ein Verstehen logisch-intellektueller Art gemeint. Dieses Verstehen ist nicht eine Erkenntnisart unter anderen, ist "nicht eine aus Erkennen erwachsene Kenntnis, sondern eine ursprünglich existenziale Seinsart, die Erkennen und Kenntnis allererst möglich macht." 37)

Sofern der Mensch ist, steht er zu sich selbst und zu seinem Sein in einem Verhältnis, in welchem er sich in irgendeiner Weise versteht. Das besagt zunächst nichts anderes als, daß dem Menschen, indem er ist, das heißt lebt und als Mensch oder genauer als dieser Mensch lebt, er selbst und sein Leben erschlossen ist. Es besagt aber nicht, daß ihm sein Dasein ausdrücklich und in der Weise der Selbstreflexion bewußt sein muß. 38) Verstehen in diesem Sinne ist eine Struktur des Daseins, die so grundlegend ist, daß sie zumeist übersehen und nicht eigens bedacht wird. Das Dasein ist in der Weise, daß es verstehend ist, besagt, daß es offen ist. Die Offenheit

37) SuZ, S. 123 f.

38) "Das Dasein ist ihm selbst hinsichtlich seiner Existenz eigentlich oder uneigentlich erschlossen. Existierend versteht es sich, so zwar, daß dieses Verstehen kein pures Erfassen darstellt, sondern das existenzielle Sein des faktischen Seinkönnens ausmacht."
SuZ, S. 325

des Daseins entspricht der Erschlossenheit von Welt für das Dasein. Erst im Licht dessen, daß der Mensch verstehend ist, kann überhaupt etwas sein. Daß überhaupt etwas ist und nicht vielmehr nicht ist, ist nicht selbstverständlich. Das Wunder, daß der Mensch, dieser Mensch, ist, und das Wunder, daß Welt ist, daß die Dinge sind, entsprechen einander und sind im Verstehen ineinander verfugt. Das Verstehen ist nicht eine Leistung der Subjektivität, sondern ist "der ekstatische Bezug zur Lichtung des Seins" ³⁹⁾ (zum Begriff der Lichtung vergl. S. 77 ff), das heißt der Mensch besitzt das Verstehen nicht als ein Vermögen unter anderen, sondern er ist der, der er ist, überhaupt erst im Licht des Verstehens und durch dieses.

Jedem einzelnen Menschen ist im Verstehen er selbst und sein Sein in je anderem Licht erschlossen. Im Verstehen zeigt sich dem Menschen sein Dasein und das Mitdasein Anderer. Es zeigt sich ihm sein Dasein in einer bestimmten Situation, in einer konkret-geschichtlichen Um- und Mitwelt, in dem er sein Dasein besorgen muß. Dies alles ist jeweils getönt von Stimmungen, in denen sich das Dasein allemal befindet. In der Stimmung ist der Mensch je anders und auch das Sein zeigt sich ihm je anders. Das Dasein kann von daher schwer, heiter, leicht, freudig, traurig, furchtsam, ängstlich, vertrauensvoll, zuversichtlich gestimmt sein. Die Stimmung ist nichts Nebensächliches oder Gleichgültiges, in ihr und mit ihr ist das Dasein selbst und Welt erschlossen. Man kann sich das damit Gemeinte deutlicher vorstellen, indem man sich jemanden denkt, der des Morgens erwacht: Er weiß, wer er ist; er fühlt sich bedrückt oder freudig, tastet noch halb erst "da" nach den Wurzeln eines solchen Gefühls und ihm erscheinen dann die vorausgegangenen oder bevorstehenden Ereignisse im Licht der Gestimmtheit. Er weiß auch, wo er ist, in diesem vertrauten Zimmer, in dem er wohnt, oder in jenem fremden, wo er zu Gast ist, bei Menschen, die

39) Heidegger, Brief über den "Humanismus", in Wegmarken, Frankfurt/M. 1967, S. 159.

ihm vertraut sind, oder auf dem Weg zu ihnen, oder allein, vielleicht auf der Suche nach solchen Menschen. Er weiß, in welchem Land er ist, er kennt das Jahr des Jahrhunderts und die Zahl der von ihm selbst gelebten Jahre, die Jahres- und die Tageszeit, und er weiß, was er erwartet, an diesem und den nächsten Tagen zu tun. All dieses "weiß" er nicht deutlich, sondern in der Weise, daß es die Stimmung tönt, in der er erwacht.

Hier gilt es, das Mißverständnis abzuwehren, der Mensch "verstünde" sich erst dann, wenn er erwache, er sei erst dann "da", wenn er aufgewacht sei. Verstehen ist eine fundamentale Struktur des Daseins. Auch als Schlafender ist der Mensch verstehend, ist ihm sein Dasein erschlossen, was sich zum Beispiel im Phänomen des Traumes zeigt.

Mit seinem Dasein ist dem Menschen dieses immer als offen für Möglichkeiten erschlossen. Ist ihm im Verstehen erschlossen, woran es mit ihm selbst ist, so besagt dieses "Woran" nicht die bloßen Umstände des Faktischen, sondern seine Möglichkeiten. Immer ist das Faktische im Licht der Möglichkeiten gesehen. Der Mensch hat nicht Möglichkeiten, sondern er ist seine Möglichkeiten und ist nichts außerdem. Alles Faktische ist immer schon im Licht der je eigenen Möglichkeiten erblickt und "verstanden".

"Ein 'Leben', das den Grundcharakter des Verstehens hat, ist damit in keinen festen Rahmen eingespannt. Eben weil dieser fehlt, muß es verstehend sein. Es ist offen für Möglichkeiten. Einem nicht verstehenden Leben können keine Möglichkeiten offen stehen, es ist in sich geschlossen (im Prinzip unfrei). Verstehen bedeutet daher offen-sein, d.h. Frei-Sein für Möglichkeiten (der Möglichkeit nach frei)." ⁴⁰⁾ Im Verstehen seiner selbst erschließt sich dem Menschen das, was sein Wesen ausmacht, nicht das, was er einfachhin bloß ist, sondern das, was und wozu er sein kann. Sobald er sich besinnt, wer er sei,

40) Guntram Knapp, Der antimetaphysische Mensch, S. 22

erschließt sich ihm so etwas wie ein Horizont offener Möglichkeiten - wobei wir zunächst die Frage ausklammern, wie weit er diese auch vermag, und ob es alle seien, die er vermöchte -, was besagt, er ist der, der er ist, im Licht dessen, was er sein kann. Was der Mensch sein kann, berührt die Frage, worum willen er da sei: "Im Worum-willen ist das existierende In-der-Welt-sein als solches erschlossen, welche Erschlossenheit Verstehen genannt wurde." 41)

Das eigene Dasein mit seinen Möglichkeiten und das Worum-willen des Daseins sind immer auch erschlossen in ihrem Bezug zu der Welt und den Anderen. Zugleich mit dem Dasein seiner selbst ist dem Menschen das Sein in der Welt und das Mitdasein Anderer im Verstehen erschlossen. Im Möglichkeitscharakter des Daseins liegt beschlossen, daß das Dasein ansprechbar ist. Es selbst, die Anderen und die Dinge liegen nicht in gleichgültiger Distanz vor ihm ausgebreitet, sondern indem sich das, was ist, zeigt, stellt es den Anspruch, ihm zu entsprechen. Menschliches Dasein ist "wesensmäßig und daher immer ein Offen-sein für etwas, für das Vernehmen nämlich eines Anspruches an uns selbst.

Es ist ein offen Ansprechbar-sein für die Anwesenheit dessen, was sich in seinem Helligkeitsbereich zu zeigen vermag. Die Offenständigkeit des menschlichen Daseins ist Vernehmenkönnen der Anwesenheit des Sich-zeigenden. Sie ist ineins damit Ansprechbarkeit für diese in solcher Weise, daß es dem so oder anders sich zeigenden Gegenwärtigen in dessen Anwesenheit entsprechen und ihm antworten kann." 42)

Die Antwort des Menschen darauf, daß die eigenen Möglichkeiten, die anderen Menschen und die Welt ihn ansprechen und einen Anspruch an ihn stellen, wird immer auch von dem Wissen um das eigene Sterbenmüssen bestimmt. Dies ist der Fall selbst dort, wo, wie zumeist, der Mensch in der Weise der Abkehr von der

41) SuZ, S. 143.

42) M. Boss, Grundriß der Medizin, S. 307.

Endlichkeit lebt. Der Möglichkeitscharakter des Daseins einerseits und der Tod als eine und zwar die äußerste Möglichkeit des Daseins andererseits konstituieren den Aufgabecharakter des Daseins. Erst indem der Mensch sich als sterblich versteht - versteht nicht im reflexiv-bewußten Sinn -, kann der kairotische Charakter der Zeit seines Daseins erscheinen. Die endliche Zeitlichkeit des menschlichen Daseins ist immer verstanden, und Verstehen ist immer zeitlich. Zeitlichkeit und Verstehen sind Grundstrukturen des Daseins des Menschen, die ineinander gleichsam verwoben sind. Wir können menschliches Dasein bezeichnen als verstehende Endlichkeit oder als endliches Offensein. Offensein heißt, im Verstehen ist dem Menschen erschlossen sein eigenes endliches Dasein, seine Welt, die Anderen, seine Möglichkeiten, das Worum-willen. Mit dem eigenen Dasein ist auch das Sein im Verstehen erschlossen. Auf diesen Sachverhalt soll an dieser Stelle zunächst vorläufig hingewiesen werden.

Im Verstehen der eigenen Endlichkeit ist zugleich das Dasein offen für das Sein: Im Verstehen ist das Dasein "immer auch über sich hinaus, und so ist es Transzendenz - nicht vom Bewußtsein her gedacht, in dem das Sein zur Gegenständlichkeit und damit zur Vorgestelltheit der Gegenstände geworden ist. Die Transzendenz des Daseins ist vielmehr gedacht als das Öffnen und Offenhalten jenes 'transcendens schlechthin', welches das Sein ist." 43)

Seinsverständnis und Endlichkeit sind, wie Demske diesen Sachverhalt faßt, einander Grund: "... der seinsverstehende, d.h. der nach dem Sein fragende Mensch ist endliches Sein zum Tode, ja seine Endlichkeit ist gerade der Grund seines Fragens nach dem Sinn von Sein; und umgekehrt: ... ja sein fragendes Seinsverständnis ist gerade der tiefste Grund seiner Endlichkeit." 44)

43) Otto Pöggeler, Der Denkweg Martin Heideggers, S. 168.
Siehe auch S. 77 ff dieser Arbeit.

44) James M. Demske, Sein, Mensch und Tod, Freiburg/München 1963, S. 184.

Vom Menschen her gedacht, wie es der anthropologischen Themenstellung dieser Arbeit entspricht, läßt sich sagen: der Mensch ist seiend in der Weise, daß er Sein versteht.

"In der Transzendenz bekundet das Dasein sich selbst als des Seinsverständnisses bedürftig. Durch diese transzendentale Bedürftigkeit ist im Grunde dafür 'gesorgt', daß überhaupt so etwas wie Dasein sein kann. Sie ist die innerste, das Dasein tragende Endlichkeit." ⁴⁵⁾

Zunächst und zumeist allerdings versteht der Mensch sich in der Weise, daß er sich eigentlich nicht versteht, oder daß er sich nicht eigentlich versteht. Das heißt, er steht in der gelichteten Offenheit des Daseins so, daß ihm die Offenheit verschlossen ist.

Verschlossenheit gibt es nur auf dem Grund der das Dasein ermöglichenden Offenheit ⁴⁶⁾ oder Offenständigkeit. ⁴⁷⁾ Diese ist eine fundamentale Grundstruktur des Daseins, was nicht heißt, "daß das Dasein ontisch immer oder auch nur je 'in alle Wahrheit' eingeführt sei, sondern daß zu seiner existenzialen Verfassung Erschlossenheit seines eigensten Seins gehört." ⁴⁸⁾

45) Heidegger, Kant und das Problem der Metaphysik, S. 213.

46) Heidegger, Siehe SuZ § 44.

47) Boss, Siehe Grundriß der Medizin, S. 301.

48) SuZ, S. 221.

Unerläßlich zum Verständnis des Denkens Heideggers ist die Unterscheidung zwischen den Begriffen "existenzial" und "existenziell". "Existenzial" weist auf die ontologischen Strukturen der Existenz, auf die "Existenzialien". "Existenziell" bezieht sich auf den faktisch-ontischen Existenzvollzug. Von beiden Begriffen abzuheben ist der des "Kategorialen" als Bezeichnung der Seinscharaktere des nicht daseinsmäßigen Seienden. Vergleiche hierzu: "Die Ausdrücke 'existenzial' und 'ontologisch' heben sich jeweils von 'existenziell' und 'ontisch' ab. Während das Wort 'existenzial' sich auf die ontologischen bzw. seinsmäßigen Strukturen der Existenz in ihrer theoretischen Durchsichtigkeit bezieht, weist 'existenziell' auf das Existieren selbst bzw. auf den Vollzug der Existenz hin. Ähnlich ist der Unterschied zwischen 'ontisch' und 'ontologisch' zu fassen: 'ontologisch' hat mit den zugrunde liegenden, ermöglichenden, das Sein eines Seienden ausmachenden Strukturen zu tun; 'ontisch' hingegen ist

Die Offenheit des Daseins ist die Bedingung der Möglichkeit dafür, daß der Mensch ausgespannt sein kann in den Widerspruch von Endlichkeit und Unendlichkeit. Diese Thematik soll im vierten Kapitel eingehender behandelt werden.

das, was durch diese Strukturen ermöglicht wird." Demske, Sein, Mensch und Tod, S. 25.

"Die Frage der Existenz ist immer nur durch das Existieren selbst ins Reine zu bringen. Das hierbei führende Verständnis seiner selbst nennen wir das existenzielle. Die Frage der Existenz ist eine ontische 'Angelegenheit' des Daseins. Es bedarf hierzu nicht der theoretischen Durchsichtigkeit der ontologischen Struktur der Existenz. Die Frage nach dieser zielt auf die Auseinanderlegung dessen, was Existenz konstituiert. Den Zusammenhang dieser Strukturen nennen wir die Existenzialität. Deren Analytik hat den Charakter nicht eines existenziellen, sondern existenzialen Verstehens." SuZ, S. 12.

"Weil sie sich aus der Existenzialität bestimmen, nennen wir die Seinscharaktere des Daseins Existenzialien. Sie sind scharf zu trennen von den Seinsbestimmungen des nicht daseinsmäßigen Seienden, die wir Kategorien nennen." SuZ, S. 44.

Zum Begriff der Existenz siehe auch S.79 f dieser Arbeit.

Zweites Kapitel

Phänomene des Daseins von zeitlicher Problematik

So wie sich das Eigentliche des menschlichen Daseins in besonderer Weise dort zu zeigen vermag, wo es gefährdet ist, zeigt sich auch das Wesen der Zeitlichkeit unseres Daseins offensichtlicher dort, wo der Bezug des Menschen zur Zeit brüchig, gestört, in irgendeiner Weise fragwürdig ist. Was aber heißt, der Bezug des Menschen zur Zeit sei gestört? "Störung" soll hier im weitesten Sinne verstanden sein. Es geht um Erscheinungen, die vom leisesten Anstoß, der die Zeit fragwürdig macht, bis zum Nicht-zurecht-kommen mit der Zeit reichen, zum Scheitern an ihr.

Zunächst fallen Störungen auf, wo die Zeit selbst als problematisch erlebt wird. Einen weiteren Bereich umfassen jene, die die Zeitigung des Daseins betreffen, wo das Leben "in der Zeit" problematisch wird, ohne daß die Zeit selbst eigens thematisch sein muß. Auf der einen Seite also Störungen des Zeiterlebens, auf der anderen des Lebens in der Zeit.

Beide Phänomenbereiche sollen im Folgenden in jeweils drei Abschnitten dargestellt werden. Aus den Auffälligkeiten des Erlebens, wie die Zeit verläuft, werden jene herausgegriffen, in denen die Zeit als zu langsam, als sinnentleert und als zu schnell vergehend erfahren wird. Sodann werden unter den Titeln "Todesangst", "Verplanung" und "Selbstverlorenheit" drei je andere Weisen dargestellt, wie der Mensch durch die und an der zeitlichen Verfaßtheit seines Daseins scheitern kann.

Die Differenzierung zwischen Störungen des Zeiterlebens und des Lebens in der Zeit deckt sich weitgehend mit der Unterscheidung zwischen erlebter und gelebter Zeit, die 1939 im

Rahmen der klinischen Psychotherapie von von Gebattel zum Verständnis neurotischer und psychotischer Krankheitsbilder aufgestellt wurde. Von Gebattel meinte, den Ansatzpunkt zum Verständnis derartiger Persönlichkeitsstörungen im Bezug des Menschen zur Zeit finden zu können:

"(Es erscheint) mir wichtig, eine Ebene der Betrachtung zu finden, auf die sich von Konflikttypen allerhöchsten Ranges bis herab zum psychopathischen Neurotiker alle Typen des zerrissenen, problematischen, unganzen und uneinheitlichen Menschen projizieren lassen oder besser die Ebene, die allen gemeinsam ist. Nach meiner Auffassung ist das die Zeitstruktur des in der Gestaltung seines Werdens entscheidungsgehemmten Menschen." 49)

Bei der Grundstörung, welche die gesamte Symptomatik bei bestimmten Psychosen, zum Beispiel bei der endogenen Depression, nach von Gebattel trägt, handle es sich um eine Veränderung des zeitlichen Geschehens, und zwar "nicht der reflektierten Zeit, sondern des unmittelbar gelebten oder des elementaren Zeitgeschehens. Ich sage ausdrücklich:

des Zeitgeschehens und nicht des 'Zeiterlebens'." 50) "Nicht um eine Veränderung des 'Zeitbewußtseins' oder der 'Zeitbeachtung' handelt es sich uns, sondern um eine Veränderung im zeitlichen Grundgeschehen der werdenden Persönlichkeit. Was wir meinen, ist nicht, daß die Zeit in der endogenen Depression anders erlebt, sondern daß sie anders gelebt wird. Besser also als von einem 'Zeiterlebnis' würde man von der gelebten Zeit sprechen, von temps vécu ... nicht, daß die Sym-

49) Viktor Emil Freiherr von Gebattel, Die Störungen des Werdens und des Zeiterlebens im Rahmen psychiatrischer Erkrankungen. Gegenwartsprobleme der psychiatrisch-neurologischen Forschung, S. 54 - 71, Stuttgart 1939; in: Prolegomena einer medizinischen Anthropologie, Berlin, Göttingen, Heidelberg, 1954, S. 132 f.

50) von Gebattel, Prolegomena ..., S. 136.

ptomatik der Melancholie, z.B. Hemmung, Zwang, Wahn, in einer Veränderung des Zeitbewußtseins besteht, wird von uns behauptet, sondern daß sie Zeichen ist einer Veränderung im Grundgeschehen der sich zeitigenden Persönlichkeit." 51)

Es läßt sich zeigen, daß jene Erscheinungen, bei denen das Erleben der Zeit problematisch oder zumindest die Zeit selbst thematisch wird, sich alle auf ein grundlegendes Fragwürdigwerden der Zeitlichkeit des Daseins selbst, der Zeit des gelebten Lebens, zurückführen lassen. Da ihre Problematik aber eine offensichtlicher zeitliche ist, sollen sie hier dennoch an erster Stelle dargestellt werden.

1. Störungen des Zeiterlebens

Wird der Bezug des Menschen zur Zeit in der Weise fragwürdig, daß die Zeit selbst in den Blick rückt, so steht der Betreffende zu seiner Zeit keinesfalls in einer Beziehung eines Subjekts zu einem Objekt "Zeit". Vielmehr zeigt sich in der Weise seines Bezuges zur Zeit, wie er als Mensch überhaupt da ist, in welchem Bezug er zu sich und dem ihm Begegnenden steht. Das Erleben der Zeit hat immer zu tun mit dem Anmutungs- und Aufrufcharakter der Welt und des eigenen Daseins, wie auch mit der Frage, was der Mensch mit seinem Dasein "anfängt". Wird Zeit selbst zum Problem, so ist es zunächst die Weise, wie sie vergeht, die auffällig wird. Das Auffälligwerden besteht gerade darin, daß der Mensch in einen fragwürdigen Bezug zu sich und seinem Dasein in der Zeit rückt. Bekannte Phänomene hierbei sind, daß "die Zeit" zu langsam oder zu schnell "vergeht".

Was bedeuten Redewendungen wie "Zeit vergeht" und "ist zu schnell vergangen": Sie verweisen auf die zeitliche Verfaßt-

51) von Gebattel, Prolegomena ..., S. 137.

heit, die Endlichkeit des Daseins. 52) In seinem Verstehen, das um Unendlichkeit weiß, stößt Dasein immer an die Grenzen seiner Endlichkeit. Das "zu schnell" nennt den Konflikt zwischen unendlichem Verlangen und endlicher Verfaßtheit. Das "zu schnell" ist angesichts der nicht gewählten Möglichkeiten und versäumter Gelegenheiten gesprochen. Da zu einer Zeit immer nur eines getan werden kann und jedes Ding seine Zeit braucht, ist die endliche bedeutsame Zeit, also die "Zeit zu ..." - ein Tag, die Ferienzeit, ein Lebensabschnitt - meist zu schnell vergangen. Der unendliche Ausgriff des Menschen stößt an seine Endlichkeit.

Erst aufgrund dessen, daß die Zeit zumeist zu schnell vergeht, wird die gegensätzliche Erfahrung möglich, daß die Zeit zu langsam vergeht oder gar stockt, stillsteht. Hier wird der Bezug zu den Dingen und Menschen zwar nicht abgebrochen - das ist nicht möglich -, erscheint aber als nichtssagend, sinnlos, leer. Der Möglichkeits- und Aufrufcharakter des Daseins ist abgeblendet, so daß der Mensch mit sich, mit der Mit- und Umwelt nichts anzufangen weiß. Die Zeit schleppt sich dahin oder erscheint leer, das heißt von sinnhaftem Geschehen entleert. Die Erfahrung von der lähmenden Verlangsamung des Zeitablaufs erhält ihre quälende Aufsteigerung in dem Erleben, sie stünde still; die Erfahrung der Gegenwartsleere gipfelt in der völligen Inhaltslosigkeit der allerdings doch als vergehend empfundenen Zeit. Diese drei Phänomene gestörter Zeiterfahrung sollen nunmehr eingehender an Beispielen dargestellt werden. Unter dem Titel "Lähmung" wird zunächst die Verlangsamung

52) "... das alltägliche Zeitverständnis weiß, daß 'die Zeit vergeht'. Diesbezüglich stellt Heidegger die prägnante Frage: 'Warum sagen wir: die Zeit vergeht und nicht ebenso betont: sie entsteht?' (SuZ 425). Offensichtlich, weil Dasein selbst in seiner Uneigentlichkeit mehr von der eigentlichen Zeit versteht, als es wahrhaben möchte. Aus dem 'flüchtigen' Wissen um seinen Tod weiß es nämlich, daß die Zeit 'flüchtig' ist, daß sie 'zu Ende geht', daß sie endlich ist: 'In der betonten Rede vom Vergehen der Zeit liegt der öffentliche Widerschein der endlichen Zukunftigkeit der Zeitlichkeit des Daseins'. "Demske, Mensch, Sein und Tod, S. 54.

des Zeitverlaufs bis zum Stillstand beschrieben, dann unter dem Titel "Leere" die Erfahrung seiner Sinnlosigkeit, und an dritter Stelle das zu schnelle Vergehen der Zeit als "Beschleunigung".

a) Lähmung

Allgemein bekannt dürfte die Erfahrung sein, daß die Zeit sich dahinschleppt und "gar nicht vergehen mag", wenn der Mensch mit der ganzen Intensität der Erwartung auf ein künftiges Ereignis ausgerichtet ist von freudiger oder wesentlich entscheidender Art. Hier ist nicht der Bezug zu den Dingen und Menschen überhaupt angeblendet, sondern das zukünftige Ereignis beansprucht nahezu die gesamte Aufmerksamkeit, so daß das Gegenwärtige in Bedeutungslosigkeit absinkt oder in der Stimmung nervöser Ungeduld gar als störend beeindruckt, als widrige Zeitmauer gleichsam, die sich zwischen jetzt und bald schiebt. Bei jedem Blick auf die Uhr erweist sich, daß die Zeiger viel weniger weit vorgerückt sind, als man erwartet hatte. Ich zitiere hierzu eine Passage aus einem zeitgenössischen amerikanischen Roman, die das Zeiterleben eines Mannes schildert, der in äußerster Spannung den Abend erwartet:

"Es war erst fünf Uhr nachmittags. An jedem anderen Tag wäre es sieben gewesen. Ich nippte an meinem Bier, und drei oder vier Stunden später war es erst fünf Uhr fünfzehn." 53)

Menschliches Dasein kann derart eingeschränkt existieren, daß es unter Ablendung eines eigenen und eigentlichen Lebensentwurfes sowie eigener Möglichkeiten sich nur von den anderen und von beruflich-alltäglichen Notwendigkeiten sein Leben

53) "It was only five in the afternoon. On any other day, it would have been seven. I sipped my beer and three or four hours later, it was only five fifteen."
James Baldwin, Tell Me how Long the Train's been Gone, London 1970, S. 366. Übertragung ins Deutsche von mir.

vorschreiben und abnehmen läßt. In dieser Existenzweise erhalten die nötigen Verrichtungen der alltäglichen Lebensvollzüge und der Berufstätigkeit die Funktion der Entlastung von der Aufgabe, das eigene Leben selbst zu übernehmen. Diese Aufgabe wird nicht gekonnt und auch nicht gesehen, wohl aber als Ausfall erfahren sobald das Leben nicht mehr mit der Alltagsroutine ausgefüllt ist: An den einsamen Abenden oder an den Feiertagen zum Beispiel, wo die Bezüge zur Welt und zu den Menschen in ihrer Bedeutungslosigkeit offenbar werden. Das Ende des Abends wird herbeigesehnt, damit man endlich schlafen kann bis die Entlastung durch den Betrieb wieder anfängt; das Ende des Urlaubs wird herbeigesehnt, damit die gähnende Leere wieder ausgefüllt ist.

Von Gebattel erwähnt in seiner Schrift "Störungen des Werdens und des Zeiterlebens psychiatrischer Erkrankungen" 54) Kranke, "die den Eindruck eines völligen Zeitstillstandes haben, wobei vielleicht im Kranken das Bedürfnis entsteht, durch Maßnahmen, z.B. Handarbeiten, die Zeit in Gang zu bringen, weil sie dann, wenn auch langsam, vorzurücken scheint." 55) An gleicher Stelle ist von einem Mann berichtet, der die Zeit in ähnlicher Weise als stagnierend erfuhr, nachdem er, der ein extravertiert-aktives, ausgefülltes Leben lebte, zu einjähriger Untätigkeit im Gefängnis verurteilt gewesen war. "Dieser bot nach seiner Entlassung das Bild einer endogenen Depression: Niedergeschlagenheit, loss of feeling, völlige Gehemmtheit von Initiative, Entschlußkraft und Denken, Selbst- und Weltentfremdung. Besonders auffallend war eine Störung seines Zeiterlebens; z.B. sträubte er sich wiederholt, zu Mittag zu speisen, weil doch 'seit dem Frühstück erst eine Minute vergangen sei'. Also eine Schrumpfung des Zeiterlebens - offenbar weil sich in der Zeit zwischen 9 Uhr und 1 Uhr in ihm gar nichts ereignet hatte. Außerdem gab der Pa-

54) von Gebattel, a.a.O.

55) von Gebattel, Prolegomena ..., S. 137.

tient an, er 'lebe völlig zeitlos', 'nach der Uhr wisse er, was eine Stunde sei, aber er fühle die Zeit nicht'. Oder: 'ich weiß die Zeit sogar nicht, wenn ich auf die Uhr sehe'. Er blickt lange auf seine Armbanduhr, überlegt, sieht wieder nach, sagt: 'Es ist jetzt 1/2 10 Uhr, aber das sagt mir nichts, ich bin tot innerlich; ich habe ein ganzes Jahr im Gefängnis verschlafen, alle Zeiten waren mir wie eine Minute.' Es ist anzumerken, daß dieser Mann im Leben eine extrem tätige und unternehmungslustige Persönlichkeit war, sehr ehrgeizig, man erzählte von ihm, es sei geradezu ein Vogel von ihm gewesen, daß er keine Minute ungenützt verstreichen lassen konnte und daß der Tag bei ihm von früh bis spät aufs genaueste eingeteilt war." 56)

b) Leere

Die andere Erfahrung von der Gegenwartsleere ist der von der Lähmung des Zeitverlaufs darin verwandt, daß auch hier der Bezug zur eigenen Zeit, zum eigenen Dasein und zur Welt ineins brüchig erscheint. Hier fällt ebenso wie bei der Erfahrung der Verlangsamung der Zeit der Zeitverlauf als solcher auf. Erscheint im ersten Fall seine Verzögerung bis zur Stagnation quälend, so wird hier das Vergehen selbst der Zeit beunruhigend bewußt, ohne daß es als "langsamer" oder "schneller" erfahren wird. Lediglich das Ablaufen der Zeit als solches wird überdeutlich erfahren bei gleichzeitiger Entfernung von Bedeutung oder gar Sinnhaftigkeit aus allem Geschehen. Diese Erfahrung vom Leerlauf der Zeit sieht nicht so aus, daß die Zeit als entleert von Geschehen erlebt wird. Im Gegenteil könnte dabei durchaus die unendliche Mannigfaltigkeit gleichzeitiger Ereignisse vorgestellt werden, die Fülle von Freudigem und Schmerzlichem, von Betrieb und Ruhe der Stadt zum Beispiel, in der der Betreffende lebt, nur daß

56) von Gebattel, Prolegomena ..., S. 135 f.

alle diese Bewegtheit des Lebens in der Starre solcher Erfahrung in die zweidimensionale Leere völliger Gleichgültigkeit und Nichtigkeit eingeebnet ist. Die als inhaltsleer empfundene Betriebsamkeit der anderen Menschen oder das bewegte Geschehen in der natürlichen oder technischen Umwelt - das Ziehen der Wolken, das Strömen eines Flusses, der Straßenverkehr, ein Fernsehfilm - wird zur Folie der Leere, zur gerade in der Bewegung als starr empfundenen Folie. Die beschriebene Erfahrung mag am ehesten zugänglich sein in der Vorstellung, daß ein Mensch inmitten einer lebhaften Umgebung, auf einem Fest zum Beispiel oder im Zentrum einer neuzeitlichen Großstadt - eine gewisse Zeit lang, also etwa 20 Minuten, ständig auf eine Uhr starrt, das allmähliche Vorücken der Zeiger starr verfolgt, und die ganze Zeit selbst in Bewegungslosigkeit wie gebannt, um das Leben der anderen weiß. Die gefühlshafte Stimmung, die eine derartige Erfahrung begleitet, kann von sehnsüchtigem Neid auf das entfernte Leben bis zu gleichsam gelähmtem Entsetzen angesichts des Bruchs zwischen eigener Starre und Bewegung der Zeit reichen.

Als eine extrem gesteigerte Erfahrung einer derartigen Störung des Bezuges zu sich selbst und seiner Welt ist folgendes von S. Fischer mitgeteilte Erlebnis eines jugendlichen Schizophrenen zu verstehen, "der im subakuten Stadium untersucht und beobachtet worden sei und dessen Psychose, abgesehen von den Zeit- und Denkstörungen, keine wesentlichen Besonderheiten geboten habe":

"Warum ich die Bäume betrachte? Ich sehe, wie sie sich bewegen. Das ist meine Rettung. Das reißt mich wieder heraus. Ich selbst bleibe ja auf der Stelle stehen, wenn alles so in mir durcheinanderläuft, was man doch gar nicht voneinander unterscheiden kann. Aber kaum habe ich's gepackt, wie die Bäume hin- und herschwanken, daß ich an dem Baum die Zeit wiedergefunden habe, dann fällt es wieder von mir ab ...

Jetzt betrachte ich wieder die Uhr, den Zeiger und das Zifferblatt und daß sie geht. Das reißt sich wie von selbst auseinander.

ander und ich bin dabei, kann aber nichts ändern.

Ich sage immer wieder, daß es eine Uhr ist, aber das paßt nicht recht zusammen: Zeiger, Zifferblatt und daß sie geht. Da ist ein besonderer Eindruck dabei, als ob es sich auseinandergelöst hätte, es ist aber doch beieinander. Aber da ist etwas anderes noch mit dabei. Ich bin ganz erstaunt, ich habe noch nie etwas Ähnliches erlebt. Der Zeiger ist nämlich wieder anders, jetzt ist er da, dann springt er gewissermaßen fort und dreht sich so. Ist es immer wieder ein anderer Zeiger? ...

Jetzt ist es wieder genug mit der Wanduhr, aber nicht nach meinem Willen, und ich muß wieder auf die andere Stelle, in die andere Art hinein. Wie ich gesagt habe: Ich bin die lebendige Uhr, ich bin überall Uhr - es kommt und geht immer so weiter.

Wenn ich mich dann wieder herausreiße, weil alles so durcheinandergeht, dann schaue ich wieder nach der Wanduhr hin, sie kann mir helfen, so ähnlich wie der Baum vor dem Fenster. Geräusche sind nicht so gut." 57)

Was sich in dieser Erfahrung "auseinanderlöst" und "auseinanderreißt", ist der Zusammenhang zwischen der sich in ihrer Welt zeitigenden Existenz und ihren Bedeutungsbezügen. In der Sinnleere solcher Erfahrung klammert sich der Kranke an Dinge, um an ihnen den verlorenen Zusammenhang wiederherzustellen. Dieser ist eines mit der in irgendeiner Weise sinnhaften oder zumindest bedeutsamen Zeitigung des Daseins: an der Bewegung der Bäume soll "die Zeit wiedergefunden" werden, die sich in der Erfahrung der Sinnleere bis an die Grenze ihrer Vernichtung und der des Daseins fragmentierte.

57) M. Boss, Grundriß der Medizin, S. 492 - 494.

c) Beschleunigung

Ist in den Erfahrungen vom zu langsamen Vergehen der Zeit der Mensch mit seinen Möglichkeiten am Ende, ehe das Ende sich von der Endlichkeit seiner Zeit her zeigte, so stößt sich der, der die Zeit als zu schnell vergehend erfährt, an seiner Endlichkeit, wo er die Fülle des Möglichen sein lassen muß. Die zu schnell vergehende Zeit wird gleichsam als zu enges Gewand erfahren, das den Menschen in seinem Dasein eingrenzt. Sind bei der Erfahrung vom Stillstand der Zeit der Möglichkeits- und der Aufrufcharakter des eigenen Daseins abgeblendet, so bestimmen sie die gegensätzliche Erfahrung in betonter Weise. Und zwar geschieht dies derart, daß der Bezug zum eigenen Dasein, zur Welt, und dem darin Begegnenden entweder im Licht der Lockung erscheint oder im Licht des zu Leistenden, der Forderung, je nachdem, ob der Mensch sein Dasein als Geschenk oder als Auftrag erfährt.⁵⁸⁾ Erfährt der eine das Vergehen der Zeit mit dem Bedauern: "es gibt noch so viel zu erleben", so der andere mit der Angst am Ende zu versagen: "es gibt noch so viel zu tun". Dieser Unterschied ist kennzeichnend für die beiden Einstellungsweisen zur Zeit, die im folgenden besprochen werden, es sei auf die Abschnitte 2 b und e dieses Kapitels verwiesen. -

Das "zu schnelle" Vergehen der Zeit kann in einer großen Bandbreite erfahren werden, von der alltäglich zu hörenden Bemerkung, die Zeit "fehle" leider, dieses oder jenes noch zu tun, oder der eines tätigen Menschen, der nach einem von vielfältigen Aufgaben ausgefüllten Tag sagt, "ich weiß am Abend nicht, wo meine Zeit geblieben ist" - bis zu der Erfahrung hin, in der die Zeit nichts ist als ein rasender Sturz in das Nichts des Todes. Immer ist das "zu schnell" angesichts des Todes gesprochen und nur von ihm her zu ver-

58) Wer dagegen das eigene Dasein als Geschenk und Auftrag zugleich und ineins erfährt, dem wird von daher sein Bezug zum Maß des Zeitvergehens nicht gestört sein.

stehen, ob dies nun eigens bewußt ist oder nicht. So mündet die radikale Fortführung der Erfahrung, daß die Zeit zu schnell vergeht, in der Konfrontation mit der eigenen Endlichkeit, die ja zugleich die Bedingung der Möglichkeit dieser Erfahrung ist, in der Konfrontation mit dem Tod, die auf dieser Erfahrungsebene zunächst ängstigend erlebt wird. Die zu schnell vergehende Zeit ist hier nicht jene Zeit, die das Dasein ermöglicht und trägt, sondern in erster Linie jene, die ihm ein Ende setzt. Zeit und Tod wird hier synonym verstanden, wie bei Camus:

"Es kommt ein Tag, da stellt der Mensch fest, daß er 30 Jahre alt ist. Damit beteuert er seine Jugend. Zugleich aber bestimmt er seine Situation, indem er sich in Beziehung zur Zeit setzt. Er nimmt in ihr seinen Platz ein. Er erkennt, daß er sich an einem bestimmten Punkt einer Kurve befindet, die er - dazu bekennt er sich - durchlaufen muß. Er gehört der Zeit, und mit jenem Grauen, das ihn dabei packt, erkennt er in ihr seinen schlimmsten Feind. Ein Morgen wünscht er sich, ein Morgen, während doch sein ganzes Selbst sich dem widersetzen sollte." 59)

Hier ist dem Stoß an die Endlichkeit Ausdruck verliehen. Mit 30 Jahren ist die Jugend vorbei, aber der Mensch steht in der Fülle der Kraft zu leben und zu wünschen. Die Jugend ist das Lebensalter, das keine Grenzen kennt und in der ungebrochenen Hoffnung auf die Verwirklichung aller Möglichkeiten lebt oder leben könnte. Jeder neue Tag war dem Aufwachsenden eine schimmernde Perle mehr in der unendlichen Kette - dem Erwachsenen aber ist jeder Tag ein Tag weniger von der zugemessenen Lebenszeit, jedes Morgen ein Schritt weiter auf den letzten Tag zu. Gerade im Wissen darum, daß das Leben sich selbst verzehrt, glüht der Wunsch zu leben. Um das 30. Lebensjahr herum kann der Mensch an die Endlichkeit seiner Existenz stoßen, und dies geschieht umso bestürzender, je mehr ihm zuvor seine Welt und sein Dasein unendlich und offen erschien. In diesem Stoß

59) Albert Camus, *Le Mythe de Sisyphe*, in *Essais*, Paris 1969, S. 107. Deutsch *Der Mythos von Sisyphe*, Hamburg 1959, S. 17.

an die eigene Endlichkeit kann dem Menschen zugleich das in der eigenen Vergangenheit unwiederbringlich Versäumte, das unwiderrufliche "zu spät" erscheinen. Er kann von der Erkenntnis erfaßt werden, daß er echte Möglichkeiten seines Daseins über Jahre hin übersehen, vertan und ungenutzt gelassen hatte.

In der Erfahrung des Versäumnisses, von der hier die Rede ist, erscheint wiederum die Zeit als endliche. Nur aufgrund ihres unaufhaltsamen und nicht umkehrbaren Ganges zum Ende hin ⁶⁰⁾ können die je das einzelne Dasein aufrufenden kairo-tischen Möglichkeiten unwiederholbar vergangen sein. Erst in der Begegnung mit der Endlichkeit je meiner Lebenszeit kann die Zeit, die dem Kind, dem Jugendlichen unendlich und von so unendlichen Möglichkeiten erfüllt schien, "zu schnell" vergangen sein, kann es "zu spät" geworden sein.

Aber auch wo nicht Schuld und Versäumnis im Vordergrund des Erlebens stehen, wird das Vergehen der Zeit durch die aufeinanderfolgenden Lebensalter mit immer größer werdender Geschwindigkeit empfunden. Für ein Kind ist der Zeitraum eines Jahres "eine Ewigkeit", der für einen Greis gleichsam nur eine Umdrehung im Karussell der flüchtig dahingehenden Jahre ist. Erst ist es noch so früh - und auf einmal so spät. Je schneller die Zeit vergeht, desto kürzer erscheint die dem Menschen zugemessene Lebenszeit. Angesichts des sich mit atemberaubender Geschwindigkeit nähernden Endes kann sich die Frage aufdrängen, welche der Möglichkeiten des Lebens überhaupt noch wahrgenommen werden können, und ob es letztlich nicht für alles "zu spät" sei. An einem alltäglichen Lebensvollzug, wie es ein Ritt ins Nachbardorf ist, zeigt sich diese Zeiterfahrung in einer der kürzesten Erzählungen Kafkas:

60) Zur Unumkehrbarkeit der Zeit vergleiche S. 113, Anm. 160.

"Das nächste Dorf

Mein Großvater pflegte zu sagen: 'Das Leben ist erstaunlich kurz. Jetzt in der Erinnerung drängt es sich mir so zusammen, daß ich zum Beispiel kaum begreife, wie ein junger Mensch sich entschließen kann ins nächste Dorf zu reiten, ohne zu fürchten, daß - von unglücklichen Zufällen ganz abgesehen - schon die Zeit des gewöhnlichen, glücklich ablaufenden Lebens für einen solchen Ritt bei weitem nicht hinreicht.'" 61)

Der Mensch kann von der Endlichkeit seiner Zukunft derart betroffen werden, daß ihm im Wissen um das eigene Sterbenmüssen die Zukunft wie zugestellt erscheint. Das erschreckende Wissen verbaut alle Möglichkeiten. Allein, daß er sterben muß, genügt, die Zeit bis zum Tode zu entwerten, ihr jeglichen Möglichkeitscharakter zu rauben, mag sie auch nach menschlichem Ermessen wahrscheinlich noch Jahrzehnte betragen. Wenn doch am Ende alles aus ist, wozu dann überhaupt leben. Im panischen oder lethargischen Erwarten des Endes wird die Gegenwart übersehen, der Reichtum des Daseins nicht wahrgenommen. Nichts gibt Halt in dieser Erfahrung, deren Gestimmtheit am besten als atemloser Sturz in die Nichtigkeit beschrieben werden kann. Was ist dieser Sturz? In ihm stürzt das zeitlich-endliche Dasein selbst. Der Sturz ist die Zeit, aber nicht als Raum oder Medium, durch das hindurch jemand stürzte, sondern zugleich ist das Dasein selbst der Sturz. Es gibt keine Zeit außer der des eigenen Daseins. Die Zeit stürzt, das Dasein stürzt - wohin? Dem Ende zu, ins Nichts. Hier ist, um Rilke abzuwandeln, keiner, der dies Fallen in seinen Händen hielte. Zweimal am Ende des Stückes "Warten auf Godot" beschwört Beckett das archetypisch-grauenvolle Bild der Geburt über dem Grab, das ein gültiges Sinnbild dieser Zeiterfahrung ist: "... eines Tages wurden wir geboren, eines Tages sterben wir, am selben Tag, im selben Augenblick, .. Sie gebären rittlings

61) Franz Kafka, Sämtliche Erzählungen, Frankfurt, Hamburg 1970, S. 155 f.

über dem Grabe, der Tag erglänzt einen Augenblick und dann von neuem die Nacht." 62)

"Rittlings über dem Grabe und eine schwere Geburt. Aus der Tiefe der Grube legt der Totengräber träumerisch die Zangen an." 63)

Alle drei Weisen der Zeiterfahrung, in denen der Verlauf der Zeit selbst auffällig wird - einmal als sich dahinschleppend bis zum gänzlichen Erstarren, einmal als bar jeglichen Sinnes, und dann als dahinjagend bis zum rasenden Absturz - weisen an entscheidender Stelle einen Ausfall von Sinnerfahrung auf. Daß hier ein Schlüssel zum Verständnis der beschriebenen Phänomene zu suchen sei, soll sich im fünften Kapitel zeigen.

62) Samuel Beckett, Warten auf Godot, in Stücke Kleine Prosa, Frankfurt/M. 1969, S. 221.

63) Beckett, a.a.O., S. 223.

2. Störungen des Lebens in der Zeit

Bei den nun darzustellenden Erscheinungen zeitlicher Daseinsproblematik ist weniger das Erleben des Zeitablaufs als das der Zeitlichkeit des Daseins selbst auffällig. Im Anschluß an die Darstellung der Erfahrung der Zeit als rasendem Sturz ins Nichts bildet einen Übergang von den Störungen des Zeiterlebens zu den Störungen des Lebens in der Zeit die Todesangst. Sie entzündet sich an der Endlichkeit der je eigenen Zeit, vermag aber auch das ganze Dasein eines Menschen zu beherrschen. Die im Anschluß an die Todesangst zu besprechenden Daseinsweisen des verplanenden Umganges mit der eigenen Endlichkeit und der Selbstverlorenheit in der Unendlichkeit brauchen Störungen oder Auffälligkeiten der Erlebens der Zeit nicht aufzuweisen; sie sind, wie die anderen auch, Erscheinungsweisen einer Grundstörung des zeitlich-endlichen Daseins selbst, ohne daß hier den Betreffenden selbst die Problematik der Zeitlichkeit bewußt werden muß.

a) Todesangst

Es erscheint naheliegend, daß der Mensch sich vor seinem Tod fürchtet. Dennoch nimmt im Alltagsbewußtsein der Tod und die Todesangst kaum Raum ein. Das Wissen um das eigene Sterbenmüssen ist so furchtbar, daß man - daß der Mensch in der Seinsweise des Man - dies nicht ertragen kann und in steter Abkehr die Augen vor ihm verschließt. Das geschieht derart, daß "man" sehr wohl um das Sterbenmüssen weiß, welches Wissen aber ein allgemeines bleibt, dessen Bezug auf die eigene Existenz verdeckt wird. "Man" weiß, daß alle Menschen sterblich sind. Daß aber auch ich sterblich bin - sterblich bin und somit sterbe - dies ist nicht ein logisch-folgerichtiger Denkschritt, sondern ein Sprung in eine völlig andere Ebene der Erfahrung. Dieser Sprung begönne ein Verbleiben in der

beruhigenden Uneigentlichkeit des Man unmöglich zu machen. Das Empfinden eines Menschen am Beginn dieser Erfahrung ist in Tolstois Erzählung "Der Tod des Iwan Iljitsch" dargestellt: "Iwan Iljitsch sah, daß er dem Tod verfallen war, und befand sich in beständiger Verzweiflung. Im Grunde seiner Seele wußte er, daß er sterben mußte, aber es war ihm nicht möglich, sich an den Gedanken zu gewöhnen, er begriff es einfach nicht, konnte es durchaus nicht fassen. Jenes Beispiel eines Vernunftschlusses, das er in der Logik von Kieseletter gelernt hatte: Cajus ist ein Mensch, alle Menschen sind sterblich, folglich ist Cajus sterblich, war ihm sein Leben lang richtig erschienen, aber nur in bezug auf Cajus, durchaus nicht in bezug auf sich selber. Jener war der Mensch Cajus, ein Mensch im allgemeinen, und das war vollkommen gerecht; aber er war nicht Cajus und nicht ein Mensch im allgemeinen, er war stets ein ganz, ganz besonderes Wesen, anders als alle anderen gewesen; er war doch Wanja gewesen, mit Mama, mit Papa, mit Mitja und Wolodja, mit seinem Spielzeug, mit dem Kutscher, der Kinderfrau, dann später mit Katenka, mit allen Freuden, Kümmernissen, Wonnen der Kindheit und der Jugend. Hatte denn Cajus jenen Geruch des gestreiften Lederballs gekannt, den Wanja so sehr liebte? ... Und Cajus war wirklich sterblich und folglich mußte er sterben, aber für mich, für Wanja, für Iwan Iljitsch, mit all meinen Gefühlen, Gedanken - für mich ist das etwas ganz anderes. Und es kann nicht sein, daß ich sterben muß. Das wäre zu schrecklich." 64)

Das alltägliche Verhalten zum Tod sieht so aus, daß man sich so wenig wie möglich mit ihm beschäftigt. Die Hilflosigkeit, den Tod als Tod anzunehmen, zeigt sich im Umgang mit Sterbenden und deren Angehörigen:

64) Leo N. Tolstoi, Der Tod des Iwan Iljitsch, in: Volks-
erzählungen Jugenderinnerungen, München 1961, S. 374 f.

"Das verdeckende Ausweichen vor dem Tode beherrscht die Alltäglichkeit so hartnäckig, daß im Miteinandersein die 'Nächsten' gerade dem 'Sterbenden' oft noch einreden, er werde dem Tod entgehen und demnächst wieder in die beruhigte Alltäglichkeit seiner besorgten Welt zurückkehren. Solche 'Fürsorge' meint sogar, den 'Sterbenden' dadurch zu 'trösten'. Sie will ihn ins Dasein zurückbringen, indem sie ihm dazu verhilft, seine eigenste, unbezügliche Seinsmöglichkeit noch vollends zu verhüllen. Das Man besorgt dergestalt eine ständige Beruhigung über den Tod." 65)
"Das Man läßt den Mut zur Angst vor dem Tode nicht aufkommen." 66)

Vielleicht ist die menschliche Hoffnung auf ein Weiterleben nach dem Tode ein Phänomen, das sich auch aus der Tendenz verstehen läßt, eine radikale Konfrontation mit dem Tod als Tod zu umgehen. Sicher aber dienen Gedanken über die Nichtigkeit des Todes, die sich angesichts seiner Wirklichkeit wie artige Gedankenspiellerei ausnehmen, auch der Tendenz der Beruhigung vor dem Tod und der Verdeckung seiner. Derartige Gedanken finden sich bei Epikur: "Solange wir sind, ist der Tod nicht; wenn der Tod ist, sind wir nicht", bei Spinoza, der in seiner Ethik in Übereinstimmung mit Epikur schreibt: "Es gibt nach dem Tode nichts, und der Tod selbst ist nichts" und bei Seneca: "Der Tod existiert nicht für die Lebendigen, und die Toten existieren nicht für den Tod".

Ein weiteres Phänomen, das auf die Angst vor dem Tod und damit auf die Endlichkeit verweist, ist die hypochondrische Sorge um die eigene Leiblichkeit. In der Alltäglichkeit des Daseins kleidet sich das beruhigende Ausweichen vor dem Tod manchmal in die Sorge um die Erhaltung und Kräftigung der eigenen Gesundheit. Ein beträchtliches Maß an Interesse, Zeit

65) SuZ, S. 253.

66) SuZ, S. 254.

und Geld wird aufgewendet, um mit medizinischen, diätetischen, gymnastischen und ähnlichen Kuren und Übungen den leiblichen Bereich zu stärken und vor Gefährdung zu bewahren. Nicht Lebensfreude sondern Todesangst bestimmt die Wahl der Speisen und des Urlaubsortes. Die so gerichtete Sorge kann alle Seinsbereiche eines Menschen ergreifen, so daß dieser schließlich nur noch lebt, um nicht zu sterben.

Seine Kenntnis vom Sterben hat der Mensch zunächst vom Sterben der anderen, nicht von seinem eigenen. Das Sterben eines anderen löst manchmal Trauer und Bedauern, sehr oft aber zugleich ein Gefühl der Befriedigung darüber aus, daß "der andere gestorben ist und nicht ich."

"Das alltägliche Sein zum Tode ist als Verfallendes eine ständige Flucht vor ihm. Das Sein zum Ende hat den Modus des umdeutenden, uneigentlich verstehenden und verhüllenden Ausweichens vor ihm. Daß das je eigene Dasein faktisch immer schon stirbt, das heißt in einem Sein zu seinem Ende ist, dieses Faktum verbirgt es sich dadurch, daß es den Tod zum alltäglich vorkommenden Todesfall bei Anderen umprägt, der allenfalls uns noch deutlicher versichert, daß 'man selbst' ja noch 'lebt'." 67)

"Man sagt: Der Tod kommt gewiß, aber vorläufig noch nicht. Mit diesem 'aber ...' spricht das Man dem Tod die Gewißheit ab. Das 'vorläufig noch nicht' ist keine bloße negative Aussage, sondern eine Selbstausslegung des Man, mit der es sich an das verweist, was zunächst noch für das Dasein zugänglich und besorgbar bleibt. Die Alltäglichkeit drängt in die Dringlichkeit des Besorgens und begibt sich der Fesseln des müden, 'tatenlosen Denkens an den Tod'. Dieser wird hinausgeschoben auf ein 'später einmal' und zwar unter Berufung auf das sogenannte 'allgemeine Ermessen'. So verdeckt das Man das Eigentümliche der Gewißheit des Todes, daß er jeden Augenblick möglich ist." 68)

67) SuZ, S. 254.

68) SuZ, S. 258.

Es kann aber auch die Erfahrung vom Sterben eines anderen, der einem nahestand und dem man verbunden war, zur ersten eigentlichen Begegnung auch mit dem eigenen Sterbenmüssen werden. Mit dem Freund sind immer zugleich auch wir selbst gestorben - als Leben mit diesem Freund ist mein Dasein an sein Ende gelangt. Die Bezüge zu den Menschen und Dingen meiner Welt, die mein Dasein ausmachen, sind um jene ärmer geworden, welche mein Sein mit diesem nun Verstorbenen bestimmten. Die Möglichkeiten des gemeinsamen Seins mit dem anderen sind nicht mehr. Angesichts des unwiderruflichen "Nie mehr" gelangt der Mensch vor die Möglichkeit des eigenen Endens. In archaischer Einfachheit und Gewalt ist diese Erfahrung in dem sumerisch-akkadischen Gilgamesch-Epos ausgesprochen, das ich in der Bearbeitung von Georg Burckhardt anführe:

"Mein junger Bruder, der Panther der Steppe, Enkidu, mein junger Freund, der alles vermochte, ... mein Freund, der mit mir alle Gefahren und Mühen teilte, Enkidu, den ich liebte, gar sehr liebte, - ihn erreichte der Menschen Geschick. Sechs Tage und sechs Nächte weinte ich um ihn und legte ihn nicht in ein Grab, bis der Wurm ihn befahl. Ich lernte den Tod fürchten, so eilte ich über die Steppe dahin. Das Schicksal des Freundes lastet so schwer auf mir. Darum komm ich von Ferne her, hinter mir habe ich einen weiten Weg. Wie soll ich es nur verschweigen? Wie soll ich es nur hinausschreien? Mein Freund, den ich liebe, ist Staub geworden, Enkidu, mein Freund, ist wie der Lehm des Landes geworden! Werde nicht auch ich mich niederlegen müssen zur Ruhe und nicht wieder aufstehen in alle Ewigkeit?"⁶⁹⁾

Der Konfrontation mit dem eigenen Sterbenmüssen kann ausgewichen werden oder sie kann zum Anstoß für die Übernahme des eigensten Seins zum Tode werden. Sie kann aber auch, wie in dem letzten Zeugnis der Todesangst, das hier angeführt sein

69) Gilgamesch. Hrsg. Georg Burckhardt, Wiesbaden 1955, S. 51 f.

soll, zu maßlosem lähmendem Entsetzen angesichts des Endes führen. Die Angst vor dem Tod kann in extremer Form zur Verunmöglichung des Lebens führen. Das Zeugnis stammt von der 20jährigen Patientin I. K., welche im Anschluß an die Pflege ihrer melancholischen Mutter mit starker Gewichtsabnahme, Schlafstörung, Appetitlosigkeit, ängstlicher Erregung und Niedergeschlagenheit in die psychotherapeutische Behandlung von Gebtsattel gelangte (und nach dessen Angabe nach zweimonatiger Behandlungsdauer völlig geheilt war). Lange Zeit, berichtet von Gebtsattel, habe "eine eigenartige Störung ihres Zeiterlebnisses" "im Mittelpunkt ihres Krankheitsbewußtseins" gestanden. Das Mädchen selbst allerdings sagt: "Ich denke oft, daß ich gar nicht krank bin, sondern, daß ich etwas erkannt habe, was die anderen nicht erkannt haben" - nämlich, daß das Leben vergeht, immer kürzer wird, und die Angst meldet sich, daß angesichts des Todes alles sinnlos sei. Was für einen Sinn hat das Leben, wenn man doch sterben muß? Zwar meint I. K., sie fürchte sich vor dem Tod selbst nicht, sondern denke ihn sich sehr schön. Aber dieser "sehr schöne" Tod ist zugleich derselbe, der ihrem Leben ein Ende macht. Der Tod als Ende wird gefürchtet: "Ich habe furchtbare Angst ... davor, daß eine Minute nach der anderen vergeht und der Tod immer näher kommt." Nun die von von Gebtsattel überlieferten Angaben der Patientin I. K., die ich wegen der außerordentlich eindrucksvollen Beschreibung des Zeiterlebens nur unwesentlich gekürzt wiedergebe:

"Ich habe den ganzen Tag ein Gefühl, das mit Angst durchsetzt ist und das sich auf die Zeit bezieht. Ich muß unaufhörlich denken, daß die Zeit vergeht. Während ich jetzt mit Ihnen spreche, denke ich bei jedem Wort: 'vorbei', 'vorbei'. Dieser Zustand ist unerträglich und erzeugt ein Gefühl von Geheitztheit. Ich bin immer in Hetze. Das fängt beim Erwachen an und knüpft an Geräusche an. Wenn ich einen Vogel piepsen höre, muß ich denken: 'das hat eine Sekunde gedauert'. Wassertropfen sind unerträglich und machen mich rasend, weil ich immer denken muß: 'Jetzt ist wieder eine Sekunde vergangen, jetzt wieder eine Sekunde'. Ebenso wenn ich die Uhr

ticken höre. ... Ich kann nicht verstehen, daß Menschen Pläne machen und einen Sinn mit solchen Zeitangaben verbinden und dabei ganz ruhig bleiben. Ich fühle mich darum allen Menschen entfremdet, so als gehörte ich nicht dazu, als sei ich ganz anders. Wenn die Menschen reden, so kann ich sie nicht verstehen, d.h. mit dem Verstand schon, aber eigentlich verstehe ich doch nicht, daß sie so einfach und ruhig reden und nicht unaufhörlich denken: 'Jetzt rede ich, das dauert so und so lange, dann tue ich das, dann jenes, und das alles dauert 60 Jahre, dann sterbe ich, dann kommen andere, die leben auch ungefähr so lange und essen und schlafen wie ich, und dann kommen wieder andere, und so geht es weiter, ohne Sinn, Tausende von Jahren'.

Auch wenn ich Menschen sich bewegen sehe, bei jeder Bewegung, z.B. wenn jemand über den Rasen geht und Schritte macht, muß ich denken: 'eine Sekunde, wieder eine Sekunde'- und das regt mich furchtbar auf und erfüllt mich mit Angst. Diese Gedanken sind fortwährend in mir. Auch wenn ich sie nicht ausdrücklich denke, sind sie als Gefühl in mir. Ich denke oft, daß ich nicht krank bin, sondern, daß ich etwas erkannt habe, was die anderen nicht erkannt haben; ... ich verstehe überhaupt nicht, daß man anders denken kann.

Diese Gedanken und Gefühle sind mit Angst verknüpft. Es scheint mir unheimlich, so denken zu müssen. Und dann erscheint es mir unheimlich, daß ich nie wieder werde aufhören können, so zu denken. Es ist ganz unvorstellbar, daß man jemals anders denken kann, wenn man einmal damit angefangen hat. Das Beunruhigende ist, daß dieser Zustand sich verschärft. Er verschärft sich, weil die Zeitabschnitte, die ich denken muß, immer kürzer werden, wodurch die Hetze immer größer wird, so daß schließlich der Zustand ins Irrenhaus führen muß. Der Zustand fing damit an, daß ich meinen Tag zuhause nicht einteilen konnte. Nun aber werden die Zeitabschnitte, bei denen ich denken muß: 'das hat eine Stunde gedauert, das eine Minute, das eine Sekunde, immer kürzer. Auch beim Handarbeiten muß ich bei jeder Masche, bei jedem Einstich der Nadel immer an die Zeit denken. Der Zustand

knüpft an Geräusche an, an Wahrnehmungen, und ist eng verknüpft mit Selbstmordgedanken, weil das Ganze unheimlich ist und unerträglich ... Mit allem, was ich tue, wird die Strecke, die mich vom Tode trennt, kürzer. Darum habe ich Angst, vor allem, was ich tue, aber auch vor dem Denken. Wenn z.B. jemand sagt, er freue sich über den Frühling, auf die Blumen im Garten usw. so kann ich das nicht verstehen, denn ich muß immer denken, daß, wenn der Frühling gekommen ist, die Strecke wieder ein Stück kürzer geworden, der Tod wieder ein Stück näher herangekommen ist. Wie kann man sich darüber freuen? Dabei fürchte ich mich gar nicht vor dem Tod, ja, ich denke ihn mir sehr schön, aber der Gedanke, daß alles vergeht und daß das Leben immer kürzer wird, macht mir Angst. Auch wenn ich z.B. häkele, liegt der Nachdruck nicht darauf, daß die Decke wächst, die ich häkele, sondern darauf, daß durch das Wachsen der Decke die Lebensstrecke immer kürzer wird. Das finde ich furchtbar. Darum will ich mir immer das Leben nehmen, um von diesem Denken loszukommen, habe aber das Leben sehr gern.

Ich habe furchtbare Angst ... Davor, daß eine Minute nach der anderen vergeht und der Tod immer näher kommt ...

Das Ganze ist so sinnlos, auch die Reise. Diese Sinnlosigkeit ist so quälend: Alles vergeht und vergeht und freut einen nicht und vergeht nur, bis der Tod kommt. Verstehen Sie nicht, daß ein Mensch, der einmal angefangen hat, so zu denken, nie wieder damit aufhören kann? Ich glaube, daß meine Krankheit ihren Grund in der Angst vor dem Älterwerden hat. Ich saß schon immer im Haus herum, dabei verging die Zeit, und aus mir wurde nichts, und das regte mich auf. Als die Schwester heiratete, habe ich mir ausgerechnet: In einem Jahr, in zwei, in drei Jahren komme ich dran. Ich komme dran, wie eben auch die anderen Frauen drankommen. Das erscheint mir so sinnlos. Ebenso beim Sprechen in einer Gruppe: Jetzt kommt der dran, jetzt dieser, jetzt rede ich. Ich rede, eben weil ich drankomme, und das ist so sinnlos ..." 70)

70) von Gebtsattel, Zeitbezogenes Zwangsdenken in der Melancholie, in: Prolegomena ..., S. 2-4.

Im Zeugnis der I. K. klingt der Gedanke an den Selbstmord an. Die Angst vor dem Sterben kann so unerträgliche Ausmaße annehmen, daß ein Mensch auf den Gedanken kommen kann, sich umzubringen, um der Angst vor dem Tode zu entfliehen: Für das bloß logische Denken "zweifellos etwas Unsinniges", wie Georg Scherer sagt, der den gleichen Gedanken bei Gabriel Marcel referiert:

"Weil der Tod ständig auf dem Menschen lastet, kann er nach Marcel 'vom Schwindel gepackt werden und der Versuchung erliegen', sich von der ständig anwesenden 'Qual der unmittelbaren Todesdrohung' durch den Selbstmord zu befreien. Marcel bezeichnet diese Versuchung mit Recht als einen Schwindel, welcher den Menschen packt, als eine Verwirrung, in welche er gerät, wenn ihn der nichtige Abgrund des Todes ansaugt. Denn es ist zweifellos etwas Unsinniges, durch den Tod der Todesangst entgehen zu wollen und aus Angst das herbeizuführen, wovor man sich ängstet." ⁷¹⁾

Daß allein ein solcher Gedanke in der Not der Angst vor dem Sterben möglich ist: sich umzubringen um dieser Angst zu entfliehen, bedeutet, daß Sterben vielleicht weniger furchtbar ist als Leben im steten Wissen um das Sterben-Müssen. ⁷²⁾ So zeigt sich bereits hier, daß nicht der Tod als am Ende des Lebens von außen einbrechendes und das Leben zerbrechendes Widerfahrnis so schwer zu ertragen ist, sondern schwer ist vielmehr das Sterblich-Sein des Menschen selbst, das Sein zum Tode, welches das Wesentliche des Daseins ausmacht. Ist der Mensch unfähig, sterblich zu sein in diesem Sinne, so fürchtet er den Tod, den er nicht "vermag".

71) Georg Scherer, Der Tod als Frage an die Freiheit, Essen 1971, S. 77 f. Scherer bezieht sich auf: G. Marcel, Tod und Unsterblichkeit, in: Auf der Suche nach Wahrheit und Gerechtigkeit, Frankfurt/M. 1967.

72) Der polnische Philosoph Adam Schaff spricht in seinem Buch "Marx oder Sartre" in dem Kapitel, das "Über den Sinn des Lebens" handelt, sogar den Gedanken aus, "... wenn der Mensch stets im Bewußtsein seines unabwendbar herannahenden Todes leben müßte, dann würde er bestimmt verrückt werden." Adam Schaff, Marx oder Sartre?, Frankfurt/M. o.J., S. 33.

b) Verplanung

Die Reihe der Phänomenbeschreibungen von menschlicher Zeitproblematik soll ihren Abschluß finden mit der Darstellung zweier in gewisser Hinsicht konträrer Weisen des Umganges mit der Zeit. Beide, so läßt sich vorläufig sagen, scheitern an der Endlichkeit - jedoch erscheint dies Scheitern bei jeder der beiden Daseinsweisen in anderer Weise. Bewirkt im ersten Fall verantwortungsvolle Schwere des Umgangs mit der Zeit und ihrer Einteilung, daß der Mensch sich in Vorkehrungen der Verwaltung und Verplanung von Zeit erschöpft, ehe er sich mit der Endlichkeit selbst konfrontieren könnte - oder gar, um eine Konfrontation dieser Art zu vermeiden -, so wird im zweiten Fall jegliche Endlichkeit von vornherein überspielt.

Zunächst zur Verplanung der Zeit. Hier wird die zeitliche Verfaßtheit des Daseins nicht als problematisch empfunden, stattdessen gleichsam aber werden die zeitlichen Daten mit außerordentlichem Ernst und mit Pünktlichkeit beachtet, eingeteilt und wahrgenommen.

Der Mensch hat in seiner Endlichkeit ein Maß seines Daseins erhalten (s. S. 96 f). Zugleich aber hat er teil an der Unendlichkeit. Das heißt aber auch teil an der Maßlosigkeit, aus der sein Dasein in seiner und durch seine Begrenztheit ausgegrenzt ist. Ohne das Verhältnis zur Unendlichkeit könnte er in kein Verhältnis zu sich als endlichem Dasein gelangen (s. S. 24f). In der nun darzustellenden Daseinsweise scheint ein Übermaß an - meist nicht reflexiv-bewußter - Angst vor der als Chaos empfundenen Unendlichkeit, vor den Möglichkeiten der grenzensprengenden Maßlosigkeit zu herrschen. Wie um sich gegen die Möglichkeiten der Unordnung in der eigenen Existenz wie in der Außenwelt abzusichern, schafft sich der Mensch Ordnungen und hält sich an Regeln und Gesetze.

Keine Sicherung und keine Gewohnheit aber schützt vor der unverfügbaren Zukunft. Der Wandel und die Entwicklung eines lebendigen Menschen hat ihre Wurzeln tiefer, als daß planende Vorsicht sie in den Griff bekäme. Beides, die Unverfügbarkeit der Zukunft, die mühevoll Erreichtes zerstören könnte, und die Unverfügbarkeit der eigenen Lebendigkeit, die sich hinaussehnt aus den Grenzen des Gewohnten, wird als bedrohlich gefürchtet. Wer weiß, was geschehen könnte, wenn man nicht aufpaßte! - Darum gilt es rechtzeitig Vorsorge zu treffen, sich abzusichern, sich zu versichern, was die Zukunft angeht; und sich zu beherrschen, zu bescheiden, einen Lebensplan aufzustellen und sich an ihn zu halten, was das eigene Dasein angeht. Menschen dieser Art sind zuverlässig und selbstbeherrscht, aber wenig spontan und stehen allem Neuen zunächst mißtrauisch gegenüber. Der Bezug zum eigenen Dasein wird mehr durch die Furcht bestimmt, das Erworbene und Erreichte gefährdet zu sehen oder zu verlieren, als von der Sehnsucht nach Erweiterung und Wandlung. Das Unverfügbare der Zukunft ist Gefährdung, nicht Chance. Da an der Zeit von vornherein nicht der bereichernde, nur der zerstörende Aspekt gesehen wird, befindet sich der Mensch in steter Furcht vor dem Schwinden, Abgenutzt- und Aufgebrauchtwerden von allem, auch ohne daß eigens zerstörerische Unglücksfälle eintreten müßten, einfach durch den Fortgang der Zeit. Hab und Gut, Gesundheit, Denkvermögen, Lebenskraft, und endlich das Leben, die Lebenszeit selbst: alles ist nach dem Gesetz der Zeit dem Verfall unterworfen, dem er sich mit aller Macht ohnmächtig entgegenstemmt. Im tiefsten Grunde seines Erlebens sollte die Zeit nicht sein, sollte stillstehen.

Wird der Möglichkeitscharakter des Daseins hier vornehmlich in seinem bedrohlichen Aspekt erfahren und in seinen lockenden und bereichernden Seiten weitgehend abgeblendet, so drängt sich der Aufgabecharakter dem Dasein umso stärker auf. Dieser erscheint aber nicht in seiner eigentlichen Form, in der es um das Seinkönnen des Daseins in der nur ihm eigenen

Weise ginge, sondern reicht gewissermaßen zu kurz. Die Weite und Offenständigkeit des Daseins erscheinen wie durch Regeln zugestellt, welche sich ein zu kurz verstandenes Ernstnehmen von Aufruf und Zeit zu früh setzte, ehe die Grenzen dieses Daseins ausgeschritten wurden. Die Regeln hat dieses Dasein sich nicht selbst gegeben aus dem Vernehmen des Anspruchs an sein eigenes Sein, sondern hat sie übernommen aus dem tradierten Anspruch des Man, seinen Gesetzen zu gehorchen. Dasein dieser Art lebt in einer dauernden Anforderung, die zur Überforderung wird. Es überfordert sich, indem der Anspruch, den es vernimmt, nicht sein eigenstes Sein fordert, sondern sein Man-sein, und somit eine Verdunkelung des eigentlichen Anspruches bewirkt, der aus seinem Sein auf sein Selbstsein zielte. An die Stelle des Selbstseins ist der Zwang getreten, den Verhaltensnormen des Man völlig zu entsprechen, "perfekt" zu sein. Aufgrund der endlichen Verfaßtheit des Daseins kann nicht allen Anforderungen entsprochen werden. Die Möglichkeit, in eigenständiger Wahl zu entscheiden, welcher Anforderung entsprochen werden sollte und könnte, und welche abgewiesen werden müßten, wird in dieser Daseinsweise nicht gesehen oder gemieden. Würde das Dasein mit ihr konfrontiert, würde es diese Möglichkeit als willkürliche Anmaßung empfinden gegenüber den Gesetzen, denen es sich unterworfen hat - nicht wissen wollend, daß ganz im Gegenteil vielmehr diese Gesetze des Man willkürliche Eigenmacht zur Absicherung vor der einen Wahrheit des Seins aufrichten. So erschöpft sich dieses Dasein in der hoffnungslosen Forderung im Versuch, jedem Anspruch zu entsprechen, außer dem einzig eigentlichen. Dabei legt es sich selbst gegenüber eine kennzeichnende Genügsamkeit an den Tag: Es richtet sich ein in dem beschränkten Daseinsraum, den es vorfindet, ohne sich von den reichen Möglichkeiten der Erweiterung des Daseins ansprechen zu lassen. Es geht auf in Vorkehrungen zur Absicherung von Unvorhergesehenem und hat keine Zeit für anderes. "Zeit hat" dieses Dasein nie, weil es keine eigene Zeit hat. Auch der Maßcharakter der Zeit wird zu früh angesetzt: Der Bezug zur endlichen Zeit als Maß des eigenen Da-

seins wird verdunkelt durch die davorgeschobene Zeit nie endender Termine, die die Zeit, das zu Besorgende zu erledigen, einteilen. In der unermüdlichen Verwaltung der Zeit und Wahrnehmung von Terminen jagt das Dasein vor dem Tod davon; der per se endlose Terminkalender verdeckt die Aufgabe, angesichts des Endes ich selbst zu sein. Wer heute von nichts anderem in Anspruch genommen ist als für den morgigen Tag Anstalten und Verabredungen vorzubereiten, die mögliche Unsicherheiten von Übermorgen auszuschalten versprechen, der hat keine Zeit für ein Denken an den Tod, der jederzeit möglich ist. Es geschieht hier gleichsam eine Pervertierung des Gehorsams: indem er den falschen Göttern gehorcht, dem Man, der Öffentlichkeit, der Verpflichtung zur Pünktlichkeit, verweigert er den Gehorsam dem eigenen Seinsauftrag gegenüber. Das Hören des Gewissensrufes ⁷³⁾ wird pervertiert zum "schlechten Gewissen", wenn die von sich selbst geforderte Perfektion nicht erreicht wird. Solche Menschen leiden unter ständigen Schuldgefühlen, die sie auf ein Versagen innerhalb ihres Lebensplanes beziehen, nicht ahnend oder nicht hören wollend, daß ihr eigentliches Gewissen vielmehr den Grundentwurf ihres Daseins und ihren Bezug zur Welt selbst in Frage stellt, und daß dieses ihr eigentliche Gewissen durch keine noch so pünktliche Genauigkeit und tadellose Korrektheit zum Schweigen gebracht werden kann. ⁷⁴⁾

Mit außerordentlicher Anstrengung widmet sich das Dasein ganz dem Erreichen eines Perfektionsideals in der Ordnung und Verwaltung seines beruflichen und privaten Lebens zu sauberer Übersichtlichkeit. Alles Dunkle, Störende, Chaotische wird ferngehalten und vor sich selbst verleugnet. Daß jede lebendige Ordnung aus dem immer wieder neu zusammenzubindenden Widerstreit gegensätzlicher Kräfte erkämpft werden muß, daß dem Menschen keine dauernde Sicherheit gewährt wird, sondern

73) SuZ, S. 273 ff.

74) Zur Unterscheidung des eigentlichen Gewissens vom üblichen, das meist zum "schlechten Gewissen" pervertiert wird, siehe SuZ §§ 54-60, insbesondere § 59.

daß er täglich neu mühevoll und oft schmerzhaft die Synthese der Unendlichkeit in der Endlichkeit seines Daseins erringen muß, ist dieser Seinsweise fremd. Statt sich in diesem Kampf zu stellen, werden seine Drohungen und Gefahren von vornherein zu eliminieren versucht, indem der Mensch gegen die Unsicherheit lebendiger Wandlung seiner selbst wie auch seiner Zeit und Umwelt kämpft, für die Dauer des einmal Erreichten, für Tradition, Sitte, Gesetz.

In der selbstherrlichen Eigenmacht im Umgang mit der Zeit tritt ihr kairotischer Charakter in den Hintergrund gegenüber dem bedeutsamen.

"Sie stehen während eines wichtigen Gespräches auf, nachdem sie auf die Uhr gesehen haben, und sagen 'um 13 Uhr essen wir'. Das, was sie tun, tun sie zu der von ihnen bestimmten Zeit..." 75)

Was sie tun, tun sie zu der von ihnen bestimmten Zeit - wobei sie sich dem Herkommen und allgemein Üblichen verpflichtet fühlen, das sich in die Bedeutsamkeit der Zeit einkleidet ("jetzt ist Essenszeit"). In einer solchen Lebensweise werden die Spontaneität des offenständigen Daseins und die Kairotik der Zeit als Möglichkeit des Einbruchs von Wahrheit abgeblendet. 76)

Welche individualhistorischen Faktoren mögen bewirkt haben, daß Dasein in dieser Weise mit seiner Zeit und sich selbst umgeht? Diese Frage wäre eher eine psychologische als eine philosophische und geht über den Rahmen der vorliegenden Arbeit hinaus, welche sich zum Ziel gesetzt hat zu untersuchen, wie die Strukturen von Zeit und Dasein gebaut sein müssen, aufgrund deren Phänomene dieser Art überhaupt möglich sind. Andererseits verhält es sich mit der Psychoanalyse wiederum so, daß ihre Erklärungen zur Genese dieser und aller anderen "Charakterstrukturen" nie und nimmer in das Schema der her-

75) P. C. Kuiper, Die seelischen Krankheiten des Menschen, Stuttgart 1973, S. 215.

76) Was hier mit Wahrheit gemeint ist, wird auf S. 106 f dargestellt.

kömmlichen Zeitauffassung der Philosophie eingebracht werden können, wohl aber sich einfügen und verstehen lassen innerhalb der von Heidegger dargestellten Strukturen von Sein und Zeit.

Die Psychologie verweist zum Beispiel bei der Frage nach der Entwicklung der soeben geschilderten Seinsweise der eigenmächtigen Verwaltung von Zeit darauf, daß die betreffenden Menschen bereits als Kinder in erster Linie nicht um ihrer selbst und ihrer Eigenart willen geliebt wurden, sondern daß ihnen Anerkennung und Bestätigung nur unter der Bedingung zuteil wurde, daß sie sich möglichst unauffällig in die Ordnungen, Verhaltens- und Leistungsnormen der Mitwelt einfügten. ⁷⁷⁾

c) Selbstverlorenheit

Die letzte in der Reihe der Phänomenbeschreibungen darzustellende Seinsweise erscheint in vielem als ein Gegenstück zu der zuvor geschilderten. Jene weicht dem Anruf der Endlichkeit aus, indem sie den ganzen Ernst ihres Daseins auf die übermäßig korrekte Erfüllung aller vordergründig alltäglichen Verpflichtungen, auf das Ziel der Tadellosigkeit in bezug auf Ordnung, Ordentlichkeit und Pünktlichkeit richtet. In der nun darzustellenden Seinsweise geschieht ein solches Ausweichen vor und nicht Wahrhabenwollen oder -können der Endlichkeit ebenfalls, aber in der Form, daß dieses Dasein so etwas wie Ernst, Schwere und Verant-

77) Psychoanalytische Darstellungen dieser Entwicklung finden sich bei:

P. C. Kuiper, Die seelischen Krankheiten des Menschen, Stuttgart 1973, S. 223-226;

Fritz Riemann, Grundformen der Angst, 9., erweiterte Auflage, München 1975, S. 130-137;

Siegfried Elhardt, Tiefenpsychologie, Stuttgart 1972, S. 76-86;

Johanna Herzog-Dürck, Probleme menschlicher Reifung, Stuttgart 1969, S. 155-160;

Annamarie Dührssen, Psychogene Erkrankungen bei Kindern und Jugendlichen, Göttingen 1954, S. 89-94.

wortlichkeit von vornherein von sich fern hält und den Anruf der Endlichkeit mit spielerischer Leichtigkeit überhört. Setzte jene Seinsweise das Ende zu früh an, ehe die je ihm eigene Endlichkeit überhaupt in den Blick gelangen konnte, so lebt diese, als gäbe es überhaupt kein Ende. Die Zeit wird nicht als problematisch erlebt. Wurde im verplanenden Verhältnis zur Zeit die Problematik auf die verantwortliche Uhrzeit-Pünktlichkeit verschoben, so wird hier jeglicher zeitlicher Problematik ausgewichen. Zugleich damit werden auch alltägliche uhrzeitliche Verpflichtungen leichtgenommen. Setzt jenes Dasein die Grenzen zu eng an, so kann und will sich dieses überhaupt nicht begrenzen. Teilt jenes die Zeit ein, bis kein Raum für Spontaneität mehr bleibt, so kann dieses mit seiner Zeit überhaupt nicht umgehen, kommt so mit seiner Zeit auch nicht zurecht, so daß man von ihm sagt "der kann sich seine Zeit nicht einteilen" - was die anderen aber meist mehr stört als ihn selbst.

Das Leitziel dieser Daseinsweise scheint zu sein, möglichst viel Lust in abwechslungsreicher Farbigkeit zu erleben. Infolgedessen wird alles vermieden, was Unlust mit sich bringt. Was aber bedeutet diesem Dasein Lust, was Unlust? Es könnte ja auch höchste Lust sein, im Kampf mit der damit verbundenen Mühsal, der Anstrengung und den Schmerzen, um die Erkenntnis der Wahrheit zu ringen oder sich redlich um die Verwirklichung dessen zu bemühen, was mit dem eigenen Dasein gemeint ist. Derartige Lust aber ist der hier gemeinten Existenzweise unvertraut. Ihr Leitmotiv ist unverbindliche Leichtigkeit. Was lustvoll ist, muß leicht und ohne Anstrengung geschehen und darf nicht dauern sobald man seiner überdrüssig geworden ist. Die Lust von gestern ist die Langeweile von morgen. Ernst, Verantwortlichkeit, Verbindlichkeit bedeuten hier Unlust. Dem Dasein eignet aufgrund seiner Verstehensstruktur und des damit verbundenen Seinsauftrages eine eigene Schwere. Dasein ist von Hause aus nicht "leicht". Diesem "Lastcharakter" (Heidegger) wird in der jetzt beschriebenen Seinsweise ausgewichen: Es lebt sich leichter, wenn man nichts zu schwer nimmt. Letztlich ist nichts wirklich so wichtig, daß es sich lohnte, es schwer-

zunehmen. Nicht einmal das eigene Dasein selbst. Ist solches Dasein bis zu dieser Erkenntnis seiner Seinsweise gelangt, so könnte die Bodenlosigkeit es erschrecken, über der es dahinschwebt. Zumeist jedoch bedeutet ihm seine Bodenlosigkeit wiederum Anlaß zu besonderem Genuß: zu der Lust der Schwerelosigkeit und Bindungslosigkeit. Nirgendwo schlägt dieses Dasein Wurzeln, es läßt sich überall ein ins jeweilige Geschehen, nie aber mit seinem ganzen Sein, immer in der Bereitschaft zum Aufbruch. Ohne je ganz dazuzugehören, fühlt es sich überall zuhause und wohnt nirgends. Verträge und Verpflichtungen über längere Dauer werden ungern eingegangen, und wenn sie sich nicht vermeiden lassen, so wird ihr Abschluß von dem geheimen Gedanken begleitet, daß man sich zur Not ja ihnen entziehen könne. Jederzeit zum Aufbruch bereit, wenn Neues fasziniert, kann dieses Dasein sich oft plötzlich aus Bindungen lösen ohne Bedenken, sich, den anderen oder einer Aufgabe untreu zu sein. Da es im Augenblick und für den Augenblick lebt, kennt es zum Beispiel Treue auch nur in dem pervertierten Sinn, jederzeit dem Glühen der Intensität des Augenblicks zu entsprechen, mag dieses aufleuchten wo auch immer. Jede andere Treue, sei es zu Menschen oder Aufgaben, empfindet es als Untreue sich selbst gegenüber. Mögen die anderen, die im Mittelmaß leben, sich an kleinbürgerliche Werte wie Treue und Zuverlässigkeit halten, ich bin mir selber treu und keinem sonst, so empfindet der Mensch dieser Daseinsweise und entspricht selbstverloren dem jeweils gegenwärtig Andrängenden, dem Schmetterling ähnlich, der von Blüte zu Blüte taumelt und keine Schwere hat, die ihn verweilen ließe.

So wird so etwas wie "Treue zu sich selbst" von vornherein verunmöglicht, die ja überhaupt erst aus der sich zeitlich stetig durchhaltenden Selbständigkeit eines Daseins entspringen könnte. Auch der Mensch dieser Daseinsweise vermag nicht eigentlich er selbst zu sein. Dies ist der Grund seiner Zerstreutheit und der Schlüssel zum Verständnis seiner. Da er nicht wirklich er selbst ist, kann er sich sein Sein nur vom Anspruch des je gegenwärtig Andrängenden bestätigen lassen. In immer neuen Augenblicken meint er jeweils die ganze Unendlichkeit des Daseins zu erfahren. Dies aber ist die schlechte Unendlichkeit, in der alles

mit allem zerfließt und nichts wirklich es selbst ist, so wenig wie er.⁷⁸⁾ Die einzelnen "Augenblicke" sind nicht in der Kontinuität einer Selbstwerdung verbunden. Aber nicht in der Aufsplitterung der Zeit in intensive Augenblicke hat diese craumtänzerische Unverbindlichkeit ihren Grund, sondern umgekehrt: die Unverbindlichkeit im Bezug zu sich selbst und im Bezug zu seiner Zeit ist der Grund der Fragmentierung seiner Zeit.

Da er nicht wirklich er selbst ist, kann er dem ihm in seiner Welt Begegnenden nicht mit der Selbigkeit des eigentlich Existierenden antworten. Wo dieser Anstoß zur Wandlung, Wandlung zum eigentlichen Sein erführe, geht er im Begegnenden distanzlos auf. Er ist ständig auf der Suche nach dem "Interessanten" und "Besonderen", das er sich gleichsam als Putz umhängt, um selbst als besonders interessant und wertvoll zu gelten. In der unsteten Flüchtigkeit, mit der er vom einen zum anderen springt, wie in der bereitwilligen Ansprechbarkeit von allem und jedem, gerade auch dem Gegensätzlichen, täuscht er sich Wandlungsfähigkeit und Weite seines Daseins vor. Dem ihm in seiner Welt Begegnenden antwortet er mit einem Rollenspiel. Nicht er antwortet auf einen Menschen, eine Aufgabe, eine Situation, sondern er stellt seine Antwort dar, er setzt die jeweils passende Maske auf. Hinter den virtuos auswechselbaren Masken ist er selbst bis zur Unauffindbarkeit verborgen.

Kennzeichnend für den Bezug zu sich selbst ist auch die hier häufig zu findende Willkür, die mit dem eigenen Namen getrieben wird. Dasein dieser Art, das den Seinsauftrag, es selbst zu sein, mit der schillernden Vielfalt unzähliger Masken abdeckt, nimmt auch diesen seinen Namen nicht ernst, mit dem die unersetzliche Einmaligkeit seines Daseins genannt wird. Es findet ihn zu banal, hätte statt seiner lieber einen prächtigeren, klingenderen Namen, wobei es gerade hier manchmal

78) Vergl. Romano Guardini, Die Annahme seiner selbst, Würzburg 1960, S. 10.

nicht bei dem Wunsch bleibt: Menschen dieser Seinsart treiben das faszinierende Spiel mit einem oder mehreren Pseudonymen. Dieses ist eine Aufgipfelung des Spiels mit Masken und Rollen. Der Genuß wird hier auf die Spitze getrieben, den der Selbstverlorene in der Bindungslosigkeit empfindet, in dem Gefühl der Leichtigkeit, in dem in allen Situationen Danebenstehen, im bei allem Dabeisein aber dabei nie ganz Eingelassensein: die anderen wissen nicht, daß ich nicht ganz der bin, der zu sein ich vorgebe. Der Gebrauch von Pseudonymen bewirkt auch eine Scheinbereicherung: Ich bin mehr als die anderen, bin nicht nur dieser eine endliche Mensch mit seinem einen Leben, bin dieser und auch jener, und die mich als diesen kennen wissen nicht, daß ich auch noch ein ganz anderer bin. Was für ein interessanter, was für ein abgründiger Mensch!

Dieses Rollenspiel geschieht nicht aus bewußter Absicht zu Täuschung und Trug. Vielmehr bewirkt der Mangel an Selbstsein, daß der Mensch die eigenen Grenzen, auch die Begrenztheit seiner Möglichkeiten, nicht kennt. Es fehlt im Bezug zu sich selbst die Klarheit des Blickes und die Genauigkeit im Umgang mit sich selbst. Der Selbstverlorene weiß zum Beispiel nie genau, was er eigentlich will und erwartet, aber eine grenzenlose Erwartung ist es, auf deren Verwirklichung in der Grenzenlosigkeit des Möglichen er ein Anrecht zu haben glaubt. Da er kein anderes Gesetz kennt als den eigenen Wunsch, meint er es genüge zu wünschen statt selbst den mühevollen Weg zu gehen, an dessen Ziel er sich wünscht. Die Welt ist weit und voller Möglichkeiten, und die eigenen Fähigkeiten (zu wünschen, nicht zu leisten) sind unbegrenzt. So täuscht er sich in grandioser Selbstüberschätzung hinweg über die eigenen Grenzen und die Gesetze der Realität. Wo andere die jahrelange Mühe des Übens und Lernens auf sich nehmen müssen, um eine Fähigkeit, eine Kunst zu beherrschen, da beschäftigt er sich mit der Sache gerade so lang als es ihm lustvoll erscheint, oder solange es gelingt, die Mitwelt in "genialen" Imponierauftritten damit zu begeistern. Die von früh an geübte Gewandtheit im Rollenspiel verleiht diesen Menschen die zumindest anfangs oft faszinierend wirkende Scheinintensität, die solche Auftritte tatsächlich zu Augen-

blickserfolgen geraten lassen. Ist dies jedoch nicht der Fall, erleiden sie Fehlschläge, so werden diese als ungerechte Peinlichkeit des Schicksals möglichst schnell vergessen, ausgelöscht, "Schwamm drüber", indem die sich zu melden drohende Unsicherheit und Selbstverlorenheit mit tröstenden Erlebnissen von Lust und Erfolg zu überdecken gesucht werden.

So wie in dieser Existenzweise Unechtheit, Unaufrichtigkeit und diffuse Träumerei den Bezug des Menschen zu sich selbst bestimmen, so geht er auch mit der Wirklichkeit seines Seins in der Welt nicht aufrichtig um. Er sieht nicht, was ist. Er deutet die Wirklichkeit in eigenmächtiger Selbsttäuschung um, bis sie seinen illusionären Erwartungen entspricht. Wenn die "Welt" ihm nicht freiwillig um seiner Sonderstellung willen, die er mit völliger Selbstverständlichkeit beansprucht, seine Extrawurst zukommen läßt, dann kehrt er ihr eben den Rücken und tritt ein in die Traumwelt. Er tritt ein in eine Pseudowirklichkeit, die aus seinen Träumen gesponnen ist. Diese "Wirklichkeit" hat für ihn eben deshalb den größeren Wirklichkeitswert als die nüchterne Realität, weil sie seinen Wünschen und Träumen entspricht, in denen die Begrenzungen der Endlichkeit keine Geltung haben. Sind in der Welt keine Erfolge mehr zu erzielen durch den willkürlichen Umgang mit der Wirklichkeit im Rollenspiel, so kann er sie noch leichter haben, indem er mit der Wirklichkeit der Welt willkürlich verfährt. So versinkt er in Tagträumerei und verdeckt mit leuchtenden Bildern das Versäumnis seines eigentlichen Lebens. Im Abgrund der Selbstverlorenheit taumelt er über die Grenze von Wirklichkeit und Wahn.

Auch wo er nicht eigentlich wahnhafter Verfälschung der Wirklichkeit verfällt, geht er mit der Wahrheit so willkürlich um wie mit sich selbst. Die Wahrheit ist nicht so wichtig. Was ist schon wirklich wichtig? Und was heißt Wahrheit? "Das Gegenteil ist auch wahr" - ist dies nicht die größere Wahrheit? Geht es zum Beispiel um die Darstellung konkreter Geschehnisse, so wird, wenn niemand ihn widerlegen kann, der Mensch dieser Seinsweise leicht die Unwahrheit behaupten, wenn sie ihn in günstigerem

Licht erscheinen läßt als das, was wirklich geschah. Sein Bezug zu Wahrheit und Echtheit ist von vornherein so wenig tragend, daß er dabei nicht einmal das Bewußtsein zu lügen haben muß. Die Unwahrheit in Gestalt der halben Wahrheit ist von ihm so eingeübt, daß er ein diesbezügliches "Gewissen" längst zu überhören gelernt hat. Es geschieht das gleiche wie im Rollenspiel: Um eine Rolle gut zu spielen, muß man zumindest zum Teil glauben, daß es nicht eine Rolle, sondern die Wirklichkeit sei; und um überzeugend zu lügen, muß man sich vorstellen, es sei wirklich so geschehen. Am Ende glaubt der Mensch an seine eigenen Lügen und weiß selbst nicht mehr, wie es in Wirklichkeit gewesen ist.

Der willkürliche Umgang mit der Wahrheit, auch mit der Wahrheit der Begrenztheit der eigenen Existenz, ist der Versuch des Selbstverlorenen, in der Unendlichkeit zu leben. 79)

-
- 79) Johanna Herzog-Dürck stellt diese Problematik bei der Schilderung der hysterischen Neurose einer 37jährigen Frau dar:

"Zeit existiert nicht, weil sie nicht zu existieren hat. Es gibt einfach keine Zeit. Aller Anruf aus der Zukunft wie auch aus der Vergangenheit ist abgeschnitten; die Tatsache, daß sie selbst mittlerweile in die Lebensmitte gerückt ist, wird ignoriert. Die Patientin denkt drei Tage darüber nach, ob sie einen Knopf annähen soll, drei Tage verbringt sie mit diesem Unterfangen, drei Tage blickt sie darauf zurück. Mit einer Art zeitvernichtender Leidenschaft hängt Sybille an Mutter und Schwester, obwohl sie sie nicht zu lieben vorgibt. Im Grunde will sie ein Paradies - ein Paradies unveränderlicher Zeit- und Todlosigkeit. Sie will mit dem Kopf durch die Wand, die Wand der Grundbedingungen, wenn diese sonderbare Wendung einmal gestattet sein soll. Unfähig, den Blick in sich selbst zu richten, einen Fehler, eine Schuld bei sich zu sehen und daran sich zu wandeln, sucht sie das 'Ewige', wonach der Mensch hungert, in der Illusion der Zeit- und Alterslosigkeit unter dem sorglosen Himmelsblau schwerelosen Daseins. In Gesellschaften spielt sie mit Erfolg den unbekümmert zwitschernenden Teenager. Aber die menschliche Realität läßt sich nicht betrügen. Die Mutter altert, man kann es nicht leugnen. Man färbt sich das Haar, aber der Spiegel wird immer unleidlicher."

J. Herzog-Dürck, Probleme menschlicher Reifung, Stuttgart 1969, S. 211 f.

Gleicherweise wird die Begrenzung gescheut, nur dieser eine Mensch sein zu sollen, wie die, endlich-sterblich zu sein. Sein Ausweichen vor dem eigenen zeitlich-endlichen Sein enthüllt sich vielleicht am eindringlichsten in seinem Bezug zum Altern, Sterben und Tod. Wandlung und Altern sind ineinander verschränkt. Hier wird beides nicht vermocht. Wird die Vielfalt wechselnder Erlebnisse zum Zeichen für Wandlungsfähigkeit genommen, so wird das Altern selbst so weit wie möglich vermieden. Mit Entsetzen werden die ersten leiblichen Zeichen des Altwerdens registriert. Das Altern wird als Krankheit empfunden, die zum Tode führen kann, und als solche bekämpft. Hier finden sich dann oft erbärmliche Versuche in dem doch vergeblichen Bemühen, mit seiner Willkür auch über das Alter zu siegen.

Solche Versuche helfen nichts mehr, wenn es ans Sterben geht, aber die Willkür muß sich auch hier noch nicht beugen. Im Zuge dessen, daß der Mensch den Lastcharakter des Lebens verleugnet, indem er es leicht nimmt und es zu einem immerwährenden Fest zu machen versucht, wird auch die Furchtbarkeit des Sterbens uminterpretiert und verharmlost zu einem großartigen Abenteuer, einem Erlebnis, auf das man gespannt ist, das man mit einer gewissen Neugier zu erwarten behauptet. Die Neugier in bezug auf das eigene Sterben entwertet es und stellt es in eine Reihe mit den übrigen Ereignissen dieses Lebens, die auch nur im Hinblick auf ihren möglichen Gehalt an Lust oder Sensation eine Rolle spielten. Die gleiche Verharmlosung findet sich im Bezug dieses Daseins zum Tode. Angelpunkt zum Verständnis dieses Daseins ist ja gerade sein Ausweichen vor einer Konfrontation mit dem Tode. Der Tod als solcher wird nicht gesehen. Stattdessen gilt er als Durchgang, Übergang - vielleicht sogar zu weiterem, farbigerem Dasein, jedenfalls ist er kein Enden des Daseins, ist nicht der Tod. Dasein dieser Art zeigt sich vornehmlich ansprechbar von religiösen Lehren, die wiederholte Erdenleben verkünden, bis die Seele alles erlebt hat und so zu ihrer "Verwirklichung" gereift ist. Derartige Lehren können sich mit der Abwehr dieses Daseins gegen

die Annahme treffen, daß mit diesem einen Leben "alles aus" sei: es muß doch noch immer eine Chance geben.

Die Darstellung der in diesem Kapitel als Störungen des Zeiterlebens und des zeitlichen Lebens beschriebenen Phänomene stellt keineswegs den Anspruch, die Gesamtheit menschlicher Bezugsweisen zur Zeit erfaßt zu haben. Ich habe die geschilderten Weisen menschlichen Bezuges zur Zeit aus möglichen anderen wegen ihrer beispielhaften Prägnanz herausgegriffen.

Drittes Kapitel

Zeithafte Daseinsproblematik und metaphysischer Zeitbegriff

Es soll im folgenden untersucht werden, wie ein philosophischer Begriff der Zeit gebaut sein muß, welcher einem Verstehen der zuvor dargestellten zeithaften Phänomene Raum gewährt. Zunächst soll sich zeigen, daß und inwiefern die traditionelle metaphysische Auffassung hierzu zu eng ist.

Am Beginn der Darstellung standen jene Phänomene, deren Problematik sich in einer augenfälligen und dem üblichen Alltagserleben ungewöhnlich erscheinenden Störung der Erfahrung des Zeitablaufs selbst manifestierte. Gehen wir aus von dem metaphysischen Konzept der Zeit als einer gleichmäßig und ohne Unterbrechung ablaufenden Folge von Jetztmomenten. Auf die Frage, wie die Erfahrungen, die Zeit vergehe zu schnell oder zu langsam, bis hin zu jenen quälenden Grenzerfahrungen der Zeit als rasender Absturz ins Nichts und der gegensätzlichen ihres vollständigen Stillstandes zu verstehen sei, ergibt sich innerhalb dieses traditionellen Konzepts die Antwort, hier müsse es sich offenbar um eine bis zur pathologischen Verzerrung reichende Täuschung im Erleben des Betreffenden handeln. Der Consensus omnium oder doch zumindest plurimum, die im unproblematischen Einklang mit der "objektiven" Uhrzeit leben, sowie das subjektiv Qualvolle in dergleichen Erfahrungen scheinen dieses Urteil zur Genüge zu rechtfertigen. Wie anders denn sollte ein Vergehen der doch immer gleich ablaufenden Zeit, das gleichwohl der eine als zu schnell, der andere als zu langsam empfindet, verstanden werden als indem man urteilt, folgerichtig könne dergleichen Erfahrung nicht aus der Zeit selbst entspringen, sondern nur aus einer inadäquaten Erfahrung durch ein gestörtes Bewußtsein.

Jenes andere auffällige Zeiterleben, nämlich das der völligen Sinnentleertheit des Zeitvergehens, kann zwar, da die Zeit als

Jetztfolge nicht nur nicht "verzerrt", sondern sogar in ungewöhnlicher Klarheit bewußt wird, kaum als pathologisch in bezug auf das Zeiterleben vom metaphysischen Standpunkt aus bezeichnet werden, wohl aber muß von ihm her die diese Erfahrung durch ihre quälende Abwesenheit ermöglichende Verbindung von Zeitvergehen und Sinnhaftigkeit immer rätselhaft bleiben. Da die gleichmäßige Abfolge homogener Jetztpunkte mit einer möglichen Sinnhaftigkeit des "in ihr" vorkommenden Daseins an sich und von sich her nichts zu tun hat, muß es unverständlich sein, aufgrund welcher Möglichkeit gerade im von sonst andrängenden Bedeutsamkeiten entfernten Starren auf diese Jetztfolge und im Hinblick auf sie eine Sinnentleertheit in angsterregender Weise auffällig werden kann. Angesichts einer Jetztfolge, die von vornherein kein "Wozu" und "Um-zu" kennt, kann auch ein Fehlen von Sinn nicht erfahren werden.

Die drei dargestellten Phänomene gestörter Zeiterfahrung - die Verlangsamung, die Sinnentleertheit und die Beschleunigung des Zeitablaufs - können mit der metaphysischen Zeitauffassung nicht adäquat verstanden werden. Wie steht es dann mit den zeithaft-problematischen Seinsweisen, der Angst vor dem Tod, dem zu kurzen und dem zu weitreichenden Ausgriff gegenüber der Endlichkeit - reicht der Zeitbegriff der Metaphysik hin, diese zu verstehen? Es wurde gesagt (s. S. 7f), daß die traditionelle Philosophie sich niemals wirklich einer Konfrontation mit dem Tod als der Endlichkeit des Daseins stellte. Das Wort von Sokrates-Platon, Aufgabe des Philosophen sei es, sterben zu lernen, was am Beginn ihrer Geschichte steht und vermuten ließe, hier geschähe ein Hinweis auf das für die Wahrheit des Daseins entscheidende Vermögen des Todes, stellt sich im Gegenteil, wenn wir die gesamte Intention der platonischen Philosophie in Betracht ziehen, als ein Hinweis auf die meontische Geringfügigkeit des zeitlich-irdischen Lebens angesichts des Seins der ewigen Wahrheit heraus, dessen der Geist nur im leiblichen Absterben sinnenhafter Verkettungen an irdische Lebenslust wieder teilhaftig werden kann.⁸⁰⁾ In ihrem weiteren Verlauf

80) In überzeugender Weise stellt Max Müller diesen Sachverhalt in seiner Philosophischen Anthropologie dar:

finden wir nirgendwo, daß die Metaphysik den Tod und die Sterblichkeit des einzelnen Daseins bedacht hätte, vielmehr verweist sie über die Endlichkeit je meiner Zeit

"Unser Wissen, daß mit dem Tode unsere geschichtliche Einmaligkeit als unsere wahre Aufgabe aufhört, uns genommen wird, verschwindet in der Metaphysik. Die Einzelheit ist für sie immer Entfremdung, Außersichsein des Geistes; und Sokrates meint frohlocken zu können, daß der Tod kommt, weil er nun zum Beisichsein des Geistes gelangt, zu jenem Geist, der das Allgemeine, damit aber auch das Uniforme ist, in dem alles, was unverwechselbar, einmalig und geschichtlich ist, verschwindet. Der Untergang der Geschichte wäre hier das Ziel der Geschichte. Das Seiende soll im Sein und der Mensch im Geiste seine Aufhebung finden. Wir wissen nicht, ob Sokrates seine Selbsttäuschung, daß der Tod wirklich das Tor zur Übereinzelheit ist, tapfer ganz bis zum Ende durchgehalten hat; vielleicht ist es ihm gelungen. Wenn er aber ganz als er selbst Mensch gewesen wäre, hätte er die Furchtbarkeit des Todes durch diese Konstruktion nicht hinweggewischt, sondern wissen müssen, daß seine Größe, seine Herrlichkeit in der Einmaligkeit der sokratischen Aufgabe da war, und daß es keine Sicherheit gibt, daß er nachher sein Ziel erreichte in der Übereinzelheit, sondern daß er nur hoffen konnte, daß ihm eine Möglichkeit geschenkt werde, Sokrates zu bleiben und nicht reiner Geist zu werden."

Philosophische Anthropologie, S. 110.

"Von daher kommt dann die sonderbare Todesauffassung der Metaphysik. Wir selbst, die wir ja eigentlich Geist sein sollen, sind in diesem Leben mannigfach behindert, zu sein, was wir sein wollen, sein müssen, ja eigentlich immer schon sind. Nach der Auffassung des Sokrates entfernt der Tod die Hindernisse; und nun ist geistiges Bewußtsein ungehindert durch die Vielheit, die Mannigfaltigkeit, die Gelegentlichkeit ganz in der Lage, bei sich selbst zu sein. Der Tod ist das offene Tor, durch das der Geist ganz zu sich eintritt, die Befreiung der Freiheit als Geistigkeit selbst. Jeder, der dem Tod ins Auge geschaut hat, weiß, daß diese Todesauffassung der Metaphysik sich vor der wirklichen Todeserfahrung nicht halten kann. Der Tod ist nicht nur die Befreiung des Geistes zu sich selbst; wir wissen, daß die Angst und die Furcht berechtigt sind, denn nun tritt ein, daß das eigentlich Menschliche des Menschen, um das es uns geht, abgeschnitten wird. Wir wollen gar nicht aus der Zeit heraus in die Nichtzeit. Wir wissen im Tiefsten, die Zeit ist gar nicht die Entfremdung, sondern der augenblickliche Spielraum unseres Glückens und damit unseres eigentlichen Glückes."

Philosophische Anthropologie, S. 125.

hinweg auf die Unendlichkeit der Ewigkeit und tröstet uns so, um mit Schopenhauer zu reden, über die Gewißheit des Todes. 81)

Wie kann der Tod und die Angst vor ihm im Rahmen des metaphysischen Zeitbegriffs verstanden werden? Ist die Zeit eine Abfolge gleichartiger Jetztpunkte, so ist der Tod ein Ereignis, das an einem dieser Punkte stattfinden wird und das den Endpunkt des Lebens bedeutet. Wurde dieses in der Geschichte der abendländischen Philosophie und Religion durch den Trost der Unsterblichkeit relativiert, so wird heutzutage die Alltäglichkeit des Daseins von einer Tendenz durchherrscht, die ihre Wurzeln gleichfalls in der metaphysischen Auffassung der Zeit als Jetztzeit hat: Der Tod gilt als ein punktuellles Ereignis, das es zu verhindern oder doch so weit wie möglich hinauszuschieben gilt. Eigentlich sollte der Tod nicht sein.

-
- 81) Vergleiche auch Max Müller, Erfahrung und Geschichte, S. 597 f:

"Hier zeigt sich, wie das Verständnis von Freiheit und Geschichte unablösbar verbunden ist mit dem, was man das Ernstnehmen des Todes nennen kann. Er läßt sich nicht überspielen, wie ihn Plato immer wieder, am großartigsten im 'Phaidon', überspielt hat, durch die Rettung (*σωτηρία*) aus der leibhaften Geschichte in die Zeitlosigkeit leibloser Unsterblichkeit der Seele hinein; aber auch nicht wie bei Hegel, wo der durch die 'List der Vernunft' über alle Individuen errungene Sieg des Geistes alle Zeiten, Epochen, Individuen und Nationen ins Ende einer übergeschichtlichen Vollendung hinein integriert. Für uns selbst ist solche künstliche Vollendung nicht Rettung, der Ausblick auf sie kein Trost. Der Tod läßt sich nicht überwinden, nicht aufheben, er mißt uns die Zeit für unser Wort zu, er nimmt sie uns wieder weg. Er stößt uns, als die einmalige Gabe des vergänglichen Daseins uns absoluten Sinn im Werk anbietend, unwiderruflich und unwiederholbar in die Zeit hinein. So macht er diese selbst kostbar und verpflichtend. Diese bemessene und begrenzte Zeit der Geschichte kann allein Mitte des Lebens, Ort der Wahrheit, Dasein des Seins als des Sinnes sein: als die Wahrheit des Durchgangs, der Wanderung, die nicht Zerstreuung, sondern Sammlung im Wort-Werk zu leisten hat." Der Sinn des Daseins als Wahrheit der Wanderung, die Sammlung im Wort-Werk zu leisten hat, läßt an Rilkes Neunte Duineser Elegie, Vers 29-36, denken. R. M. Rilke, Sämtliche Werke, Band I, Frankfurt/M. 1955, S. 718.

Die moderne Medizin hat insofern das wissenschaftlich-technische Erbe der Metaphysik angetreten, als sie sowohl in dem Bestreben, den Tod zu bekämpfen, grandiose Fortschritte macht ⁸²⁾, als auch sich weitgehend erfolgreich bemüht, den Sterbenden, zum Teil mit medikamentöser Hilfe, eine Konfrontation mit ihrem Sterben zu ersparen. ⁸³⁾ Anstelle einer Konfrontation findet durchgehend ein Verdecken des Sterbens statt. Statt dem Sterbenden zu helfen, die Last seines Sterbens auszuhalten und zu tragen, wird ihm bis zum Schluß "tröstend" versichert, es werde "sich bessern", auch wenn mit seinem baldigen Tod gerechnet werden kann. Als ein "schöner Tod" gilt ein "sanftes Einschlafen", bei dem der Betreffende selbst von seinem Sterben nichts erfährt. Derartiges Verdecken des Todes, das womöglich dazu dient, den Tröstenden mehr als den Sterbenden zu beruhigen, gehört zur Flucht vor dem Wissen um den eigenen Tod und der Begegnung mit ihm. Es ist dies dieselbe Flucht, die die Zeit als Ablauf homogener Jetztpunkte und den Tod als einen von ihnen auffaßt, um sich vor dem Anspruch der Sterblichkeit zu verschließen. In der Konsequenz dieser Tendenz, den Tod soweit wie möglich und am liebsten gänzlich auszuschalten, liegt es, auch die Angst vor ihm zu mißdeuten. Sie gilt als feige Furcht und unproduktive Schwermut, die das Ende des Lebens begrübelt, statt sich um das Leben selbst zu kümmern. Die Angst, wie man weiß, lähmt, und es ist zwecklos, gelähmt dem Unvermeidlichen gebannt ins Auge zu starren und dabei die "Zeit zu verlieren".

82) Vergl. G. Knapp, Mensch und Krankheit, S. 31-44.

83) Durch die Veröffentlichungen von Elisabeth Kübler-Ross über ihre Arbeit mit Sterbenden wissen wir, in welcher verzweifelten Einsamkeit Sterbende sich bei der beruhigenden Verdeckung der Ärzte, des Krankenhauspersonals und der Angehörigen befinden. Elisabeth Kübler-Ross, On Death and Dying, New York 1969. Ein Dokument der Einstellung des neuzeitlichen Menschen zum Tod ist auch Simone de Beauvoirs Bericht über das Sterben ihrer Mutter: S. de Beauvoir, Une Mort très douce, Paris 1964.

Der Versuch, die am Ende des vorangegangenen Kapitels geschilderten Seinsweisen der Verplanung im Umgang mit der eigenen Endlichkeit und der Selbstverlorenheit in der Unendlichkeit mit Hilfe der traditionellen Zeitauffassung zu verstehen, ist zum Scheitern verurteilt. Der Rahmen des metaphysischen Denkens ist zu eng, als daß die beiden Weisen zeithafter Problematik innerhalb seiner überhaupt erblickt werden können. Die Grundbedingung dafür, daß hier Menschen in je anderer und nahezu gegensätzlicher Weise an ihrer Zeit und ihrem Seinsauftrag scheitern, liegt beide Male im Ausfall einer eigentlichen Erfahrung und Auseinandersetzung mit der Zeitlichkeit des Daseins als Endlichkeit, welcher selbe Ausfall für die traditionelle Zeitauffassung kennzeichnend ist. Von ihr her können diese Weisen der Selbstverfehlung weder als solche noch auch hinsichtlich ihrer zeitlichen Problematik verstanden werden. Es stellt sich somit heraus, daß das Konzept der Zeit als homogener Folge von Jetztmomenten in keinem der beispielhaften Fälle von zeithafter Seinsproblematik zur Grundlage eines dem Dasein angemessenen Verständnisses dienen kann.

Viertes Kapitel

Entfaltung eines daseinsgemäßen Zeitverständnisses

Es soll nun, ausgehend von der kairotisch-endlich-offenständigen Verfaßtheit des Daseins (vergl. S. 15-33), ein dem Menschen angemesseneres Verständnis seiner Zeitlichkeit entfaltet werden, aufgrund dessen ein Zugang zu einem philosophischen Verständnis der dargestellten Phänomene gefunden werden kann.

1. Offenheit

Anders als alles andere Seiende hat der Mensch Seinsverständnis. "Die Offenheit des Offenen fügt sich zu dem, was wir 'eine Welt' nennen." ⁸⁴⁾ Die Offenheit des Seins trägt für uns den Namen "Welt". Dabei ist Welt und Weltlichkeit als Existenzial gemeint ⁸⁵⁾, das heißt Mensch und Welt stehen nicht getrennt einander gegenüber, sondern sofern es Dasein gibt, ist es auch schon immer in einer Welt. ⁸⁶⁾

84) Heidegger, Erläuterungen zu Hölderlins Dichtung, Frankfurt/M. 1951, S. 62.

85) s. S. 32 f, Anm. 48.

86) "Der Mensch 'ist' nicht und hat überdies noch ein Seinsverhältnis zur 'Welt', die er sich gelegentlich zulegt. Dasein ist nie 'zunächst' ein gleichsam in-seins-freies Seiendes, das zuweilen die Laune hat, eine 'Beziehung' zur Welt aufzunehmen. Solches Aufnehmen von Beziehungen zur Welt ist nur möglich, weil Dasein als In-der-Welt-sein ist, wie es ist. Diese Seinsverfassung entsteht nicht erst dadurch, daß außer dem Seienden vom Charakter des Daseins noch anderes Seiendes vorhanden ist und mit diesem zusammentrifft. 'Zusammentreffen' kann dieses andere Seiende 'mit' dem Dasein nur, sofern es überhaupt innerhalb einer Welt sich von ihm selbst her zu zeigen vermag." SuZ, S. 57.
s. a. SuZ, S. 365.

"Welt bedeutet jedoch in dem Namen 'In-der-Welt-sein' keineswegs das irdisch Seiende im Unterschied zum Himmlischen, auch nicht das 'Weltliche' im Unterschied zum 'Geistlichen'. 'Welt' bedeutet in jener Bestimmung überhaupt nicht ein Seiendes und keinen Bereich von Seiendem, sondern die Offenheit des Seins."⁸⁷⁾

Offenheit besagt, daß der Mensch offen ist für das Aufgehenlassen und Erscheinen von Welt, wie auch, daß "Welt" und Seiendes sich dem Menschen im Licht ihres Seins öffnen. In der und durch die Offenheit des menschlichen Daseins ist Seinsverständnis und Denken allererst möglich. Denken sei, sagt Boss, "nie etwas anderes als ein immer wieder neues Aufgehenlassen dessen, was uns durch die Offenständigkeit des 'Zeit-Raumes' unserer Welt hindurch angeht und als das anspricht, was es ist." ⁸⁸⁾

Daß allein der Mensch in der Offenheit steht, bedeutet, daß er gleichsam der einzige Sehende ist innerhalb der Allheit des Seienden, welches für sich selbst und füreinander blind ist. Das Seiende braucht den Menschen, um zu erscheinen. Ohne ihn könnte es nicht in dieser Weise sein.

"Würde der Mensch nicht als ein Offenständigkeitsbereich von Vernehmen existieren und wäre er nicht als ein solcher in Anspruch genommen, könnte überhaupt nichts sein. Denn 'Sein' heißt nach alter Überlieferung: Anwesen und Währen. Um zu einem Anwesen und damit zum Sein kommen zu können, bedarf jegliches Seiende notwendigerweise eines Worin in das hinein so etwas wie Anwesen und Währen geschehen kann. Ein Offenständigkeitsbereich von der Art menschlichen Existierens ist deshalb die unabding-

87) Heidegger, Brief über den "Humanismus", in Wegmarken, S. 180. Vergl. auch: "Welt ist aber niemals eine Welt 'an sich' und so 'für' jemanden, sondern das Geschehen der Offenheit des Seienden im Menschen." Otto Pöggeler, Der Denkweg Martin Heideggers, S. 252; s. a. Pöggeler, a. a. O., S. 93.

88) M. Boss, Grundriß der Medizin, S. 301.

bare Voraussetzung dafür, daß es überhaupt etwas gibt und nicht vielmehr nichts 'ist'." 89)

Für das Stehen in der Offenheit des Seins, das dem Menschen allein zukommt, prägt Heidegger den Begriff "Existenz", später deutlicher "Ek-sistenz". "Existenz ist bei Heidegger Ek-sistenz, Offenheit für das Sein, also Offenheit für den allen Einzel-Sinn umfassenden Grundsinn. Existenz als Ek-sistenz wird bei Heidegger auch Da-Sein genannt. 'D a ' heißt Gegenwart. Gegenwart ist wiederum für Heidegger Offenheit, Offenheit des Menschen für das Seiende u n d Offen-Liegen des Seienden für den Menschen. Diese Offenheit ist weder vom Menschen gemacht, noch ist sie den Dingen als Dingen einfach zu eigen. Sie entspringt weder dem Subjekt noch dem Objekt. Vielmehr ist in ihr erst das erkennende und erscheinende 'Zusammen' beider vollzogen." 90)

"Das Seiende, das in der Weise der Existenz ist, ist der Mensch. Der Mensch allein existiert. Der Fels ist, aber er existiert nicht. Der Baum ist, aber er existiert nicht. Das Pferd ist, aber es existiert nicht. Gott ist, aber er existiert nicht. Der Satz: 'Der Mensch allein existiert', bedeutet keineswegs, nur der Mensch sei ein wirklich Seiendes, alles übrige Seiende aber sei unwirklich und nur ein Schein oder die Vorstellung des Menschen. Der Satz: 'Der Mensch existiert', bedeutet: der Mensch ist dasjenige Seiende, dessen Sein durch das offenstehende Innestehen in der Unverborgenheit des Seins, vom Sein her im Sein

89) M. Boss, a. a. O., S. 248; vergl. auch SuZ, S. 212: "Allerdings nur solange Dasein ist, das heißt die ontische Möglichkeit von Seinsverständnis, 'gibt es' Sein. Wenn Dasein nicht existiert, dann 'ist' auch nicht 'Unabhängigkeit' und 'ist' auch nicht 'An-sich'. Dergleichen ist dann weder verstehbar noch unverstehbar. Dann ist auch innerweltliches Seiendes weder entdeckbar, noch kann es in Verborgenheit liegen. Dann kann weder gesagt werden, daß Seiendes sei, noch daß es nicht sei. Es kann jetzt wohl, solange Seinsverständnis ist und damit Verständnis von Vorhandenheit, gesagt werden, daß dann Seiendes noch weiterhin sein wird." Zu der hier anklingenden Problematik des Verhältnisses von Sein und Seiendem vergl. Max Müller, Existenzphilosophie ..., S. 42 ff.

90) Max Müller, Existenzphilosophie ..., S. 134 f.

ausgezeichnet ist. Das existenziale Wesen des Menschen ist der Grund dafür, daß der Mensch Seiendes als ein solches vorstellen und vom Vorgestellten ein Bewußtsein haben kann." 91)

Existenz meint dasselbe, was auch der Titel "Dasein" besagt: Offenstehen, Erschlossenheit des Seins. "Der Ausdruck 'Da' meint diese wesenhafte Erschlossenheit. Durch sie ist dieses Seiende (das Dasein) ineins mit dem Da-sein von Welt für es selbst 'da'." 92)

Die Erschlossenheit des Da ist Gelichtetheit, in deren Licht der Mensch sieht, was kein anderes Lebewesen je erblicken kann, und hätte es die schärfsten Augen. Die Erschlossenheit nennt Heidegger die Lichtung des Daseins, in der "alle Erleuchtung und Erhellung, jedes Vernehmen, 'Sehen' und Haben von etwas" 93) erst ermöglicht wird: "Die ontisch-bildliche Rede vom lumen naturale im Menschen meint nichts anderes als die existenzial-ontologische Struktur dieses Seienden, das es ist in der Weise sein Da zu sein. Es ist 'erleuchtet', besagt: an ihm selbst als In-der-Welt-sein gelichtet, nicht durch ein anderes Seiendes, sondern so, daß es selbst die Lichtung ist. Nur in einem existenzial so gelichteten Seienden wird Vorhandenes im Licht zugänglich, im Dunkel verborgen. Das Dasein bringt sein Da von Hause aus mit, seiner entbehrend ist es nicht nur faktisch nicht, sondern überhaupt nicht das Seiende dieses Wesens. Das Dasein ist seine Erschlossenheit." 94) Die Gelichtetheit ist nicht etwas, was zu dem ansonsten mit dem der übrigen Lebewesen vergleichbaren Leben des Menschen dazukäme, "seiner entbehrend ... ist es (das Dasein) überhaupt nicht das Seiende dieses Wesens".

"Menschliches Da-sein hat eine so geartete Offenständigkeit nicht als ein Besitztum und wäre daneben selbst noch ein Besitzer von irgendeiner anderen unbestimmten Qualität. Menschliches Da-sein ist selbst ein Sein von Offenständigkeit für das Vernehmen und Verstehen des Begegnenden als solchen und

91) Heidegger, Einleitung zu "Was ist Metaphysik?" in Wegmarken, S. 20 .

92) SuZ, S. 132.

93) SuZ, S. 350 f.

94) SuZ, S. 133.

sonst nichts." 95)

Vom Wesen her kann der Mensch nie heraustreten aus der Lichtung. Diese durchleuchtet sein gesamtes Existieren. Alle Lebensvollzüge des Menschen, die "geistigsten" wie die "leiblichsten" können ihrem eigentlichen Wesen nach nur begriffen werden als geschehend in der Helle der Lichtung des Seins. "Licht und Augen umspannen das Wunder menschlichen Existierens. Ihre Verfügung, kraft derer wir als Menschen sein können, ist das schlechterdings Wunderbare. Licht gehört den Augen und Augen dem Licht; so sind sie einander anvertraut. Gäbe es Licht ohne Auge? Gäbe es Augen ohne Licht? Das Licht leuchtet als Leuchten des Auges. Und das Leuchten des Auges ist Gegenwart des Lichtes." 96) Das schlechterdings Wunderbare ist es, daß wir als Menschen sein können, es ist nicht selbstverständlich, daß wir sind, daß es Welt gibt, daß Licht ist.

Dasein und Lichtung sind nicht durch sich selbst, sind Gabe des Seins, "Gabe" aber nicht an jemanden, sondern Gabe, in der es überhaupt erst gelichtetes Dasein gibt. Das Sein läßt den Menschen sein. Das Sein ist unermesslich. Es gibt dem Menschen das Maß seines Daseins, indem es ihn endlich sein läßt. Ohne die Endlichkeit als das Maß seines Daseins wäre der Mensch nicht Mensch. Der Endlichkeit des Menschen ist das Unermessliche des Seins unausdenkbar. 97) Das Sein schickt den Menschen in den Spielraum des Endlich-Zeitlichen und braucht ihn, um

95) M. Boss, Grundriß der Medizin, S. 246.

96) Fritz Leist, Der Mensch im Bann der Bilder, München 1962, S. 139. Von daher erscheint die metaphysische Trennung des Menschen in Körper und Seele als willkürlich und fragwürdig. Dennoch hat sie mit ungeheurer Mächtigkeit das abendländische Menschenbild und die Geschichte des Abendlandes, damit das Schicksal jedes einzelnen bestimmt und bestimmt es noch heute.

97) "Das Sein ist ja 'das Geheimnis'; die einzig angemessene Weise es als solches zu erkennen, besteht darin, daß der Mensch es gerade als das Unaussprechliche und Unermessliche erkennt bzw. es gerade in seinem Geheimnischarakter wesen läßt."
Demske, Mensch, Sein und Tod, S. 173.

"an der Lichtung des Seins zu bauen und zu bilden." 98)

Daß der Mensch seinsverstehend in der Offenheit der Lichtung des Seins steht, ist Grund dafür, daß er etwas vernehmen kann. Ontologisch vorrangig ist die Möglichkeit, der zeitlich-endlichen Verfaßtheit des Daseins gewahr zu werden und den mit ihr verbundenen Seinsanspruch zu vernehmen, mag das ontische Dasein in der Existenzweise des Man sich zunächst und zumeist dagegen sperren. Im Verstehen des eigenen Sterblichseins vernimmt es den Auftrag es selbst zu sein, es selbst vornehmlich im Anruf des Kairos. Die Offenheit des menschlichen Daseins besagt aber nicht nur, daß der Mensch das Begegnende vernimmt und versteht, sondern ineins damit auch, daß er dem Begegnenden in irgendeiner Weise antwortet, sei es, daß er ihm entspricht und sich auf es einläßt, sei es, daß er sich von ihm abzukehren und die Flucht vor ihm zu ergreifen sucht.

"Das Existieren des Menschen ist nicht nur ein Offenständigsein bloß 'passiver' stummer, besser sprachloser Art. Es ist vor allem nicht lediglich so offen, daß man andere vorhandene Sachen in die Offenheit des Menschen hineinstellen könnten, wie etwa Möbelstücke in ein leeres Zimmer eingeräumt werden können. Es ist auch nicht nur solcher Art offenständig, daß es die Anwesenheit und die Bedeutsamkeiten des sich ihm Zusprechenden passiv aufnehmen und gleichsam bloß registrieren würde. Menschliches Existieren ist vielmehr ein Offenständigsein, das ansprechbar ist und dem Ansprechenden zu entsprechen, ihm zu antworten, sich zu ihm so oder anders zu verhalten vermag." 99)

Das das Menschenwesen bestimmende Sein zum Tode enthält die beiden Aspekte des Todes und des Seinsverständnisses. Dieses

98) Heidegger, Der Satz vom Grund, S. 146. "Lichtung" des Seins besagt dasselbe wie Offenheit und Seinsverständnis. Vergl. S. 26, Anm. 34.

99) M. Boss, Grundriß der Medizin, S. 246 f.

Sein zum Tode ist im existenzialen Sinn ein "guter Tod", "das Vermögen des Todes als solchen, das Sterbenkönnen, das sich selbst durchsichtig ist, weil es den Tod in seinem Sein und damit das Sein überhaupt versteht" ¹⁰⁰⁾ - sofern dies vom sterblichen Dasein her möglich ist. Die Offenheit des Daseins, seine Sterblichkeit und der kairotische Charakter seiner Zeitlichkeit sind ineinander verfugt, bedingen sich gegenseitig. Stünde der Mensch nicht in der Lichtung des Seins, hätte er kein Seinsverständnis, so könnte er nicht um sein Sterblichsein wissen und somit kein Verhältnis zu seinem Tod haben. Wäre er nicht sterblich, so könnte er nie erfahren, was es heißt, da zu sein.

2. Tod

Sowenig wie das Licht des Seins, in dessen Lichtung der Mensch ist, seiner Verfügung untersteht, sondern ihn vielmehr allererst sein läßt, sowenig untersteht die Endlichkeit seiner Verfügung. Das Dasein ist seinem Tod "überantwortet" ¹⁰¹⁾, Dasein muß seinen Tod "übernehmen", denn sein Tod "beansprucht dieses" ¹⁰²⁾, es "zerschellt" in seiner Zeitlichkeit am Tode ¹⁰³⁾, es ist "in den Tod geworfen" ¹⁰⁴⁾ - diese Formulierungen aus Sein und Zeit betonen die in das Dasein hereinstehende und es aufbrechende Andersheit des Todes. Als was aber ist dieser Tod zu fassen? Demske antwortet, "er darf weder als eine außerhalb des Daseins stehende fremde Macht hypostasiert noch als eine rein von außen hereinbrechende Begebenheit verflüchtigt werden. So wäre er bloß ontisch verstanden und seiner ontologischen Dimension beraubt. Als etwas aber, was ausschließlich und we-

100) Demske, Sein, Mensch und Tod, S. 168.

101) SuZ, S. 251.

102) SuZ, S. 263.

103) SuZ, S. 385.

104) SuZ, S. 256.

sentlich dem Dasein zugehört, ist er nicht bloß ontisch, sondern ontisch-ontologisch. Vom Tode, genau wie vom Dasein selbst, muß gesagt werden: seine ontische Auszeichnung liegt darin, daß er ontologisch ist, das heißt, insofern der Tod ist, ist er im Dasein und als zugehörig zum Dasein." 105)

Der Tod ist ontisch-ontologisch, besagt einerseits, daß es ohne den Tod als Faktum keine Ontologie des Todes gäbe: "Die Möglichkeit, die das Dasein als Seinkönnen ist, entspringt einer letzten Unmöglichkeit, die für keine Weise des Seinkönnens eine Möglichkeit ist. Die 'Existenz' gründet in der 'Faktizität'." 106) wie auch, daß es ohne den Tod als ontologischer Struktur keinen ontisch-faktischen Tod geben könnte, "denn ein vollkommen unontologischer, d.i. un-verständlicher, in-intelligibler Tod wäre kein menschliches Sterben, sondern bloß ein Verenden. Das menschliche Enden als solches ist ontisch und ontologisch; als eine Struktur des Daseins und zugleich etwas, wozu sich Dasein existenziell verhält und worüber es nicht zu verfügen vermag, entspricht der Tod der überall spürbaren Spannung zwischen dem Ontischen und Ontologischen, dem Existenziellen und Existenzialen, welche die Einzigartigkeit des Menschseins widerspiegelt ..." 107) Als ontisch-ontologischer konstituiert der Tod das Dasein als mögliches Ganzes und in dieser Ganzheit für das Sein Offenes. 108) Hierbei gilt es, "das Sein zum Tode als ein Sein zu einer Möglichkeit, und

105) Demske, Sein, Mensch und Tod, S. 67.

106) Pöggeler, Der Denkweg Martin Heideggers, S. 59 f.

107) Demske, Mensch, Sein und Tod, S. 67 f. Diese Spannung zwischen Ontischem und Ontologischem beschreibt Max Müller: "Der Mensch, wir, das Dasein: sie sind im Unterschied zu allem anderen Seienden immer ontisch-ontologisch. Fragend-verstehend führen wir unsere Wirklichkeit in die sie erermöglichende Möglichkeit zurück. Handelnd und gläubighoffend-setzend gilt es die Möglichkeit zu realisieren, sie in der Wirklichkeit aufzuheben. Wirklichkeitsauflösender Rückgang und möglichkeitsaufhebender Vorgang konstituieren erst zusammen unsere Geschichtlichkeit. Der Mensch ist das absolut reflektierende und zugleich das eschatologisch-unbedingt wagende Wesen." Erfahrung und Geschichte, S. 155.

108) Vergl. SuZ, §§ 46-53.

zwar zu einer ausgezeichneten Möglichkeit des Daseins selbst zu kennzeichnen". 109) Heidegger versteht Möglichkeit als ein Existenzial (s. S. 32 f, Anm. 48), nicht wie die traditionelle Philosophie als abgehoben von Notwendigkeit und Wirklichkeit, sondern als "ursprünglichste und letzte positive ontologische Bestimmtheit des Daseins". 110) Möglichkeit bedeutet die Existenz selbst, das mehr als- und zugleich auch faktisch-sein, das im Verstehen Sichvorweg-sein, das das Dasein von allem anderen unterscheidet. "Das Sein des Daseins ist kein fertiges Gebilde, sondern eine ständig zu vollziehende Möglichkeit, ein Seinkönnen, ein Möglichsein. 'Dasein ist' bedeutet also: 'Dasein kann sein', und das heißt konkret: es kann entweder eigentlich oder uneigentlich sein." 111)

"Dasein ist je seine Möglichkeit und es 'hat' sie nicht nur noch eigenschaftlich als ein Vorhandenes. Und weil Dasein wesentlich je seine Möglichkeit ist, kann dieses Seiende in seinem Sein sich selbst 'wählen', gewinnen, es kann sich verlieren, bzw. nie und nur 'scheinbar' gewinnen. Verloren haben kann es sich nur und noch nicht sich gewonnen haben kann es nur, sofern es seinem Wesen nach mögliches eigentliches, das heißt sich zu eigen ist." 112)

Das eigentliche Sein zum Tode bestünde in eben dem Aushaltenkönnen des Todes als Möglichkeit, und zwar als ausgezeichneter, das heißt alle anderen Möglichkeiten des Daseins überholender und einordnender, ihnen ihren Ort im jeweiligen Dasein anweisender Möglichkeit. Jenseits der dem Tod ausweichenden Verhaltensweisen der Flucht, des Trostes, des Verdeckens versteht das eigentliche Sein zum Tode diesen als die Möglichkeit der maßlosen Unmöglichkeit seiner selbst. Die furchtbare Unselbstverständlichkeit des Daseins bricht auf in der Konfrontation mit dem Wissen, daß ich nicht da sein müßte und einmal gewiß

109) SuZ, S. 261.

110) SuZ, S. 144.

111) Demske, Sein, Mensch und Tod, S. 27.

112) SuZ, S. 42.

nicht mehr da sein werde. Dieses Wissen ist kein Verfügen über Faktisches, nicht ein "Verfügbarmachen eines Wirklichen, sondern im verstehenden Näherkommen wird die Möglichkeit des Möglichen nur 'größer'. Die nächste Nähe des Seins zum Tode als Möglichkeit ist einem Wirklichen so fern als möglich. Je un-
verhüllter diese Möglichkeit verstanden wird, umso reiner dringt das Verstehen vor in die Möglichkeit als die der Unmöglichkeit der Existenz überhaupt. Der Tod als Möglichkeit gibt dem Dasein nichts zu 'Verwirklichendes' und nichts, was es als Wirkliches selbst sein könnte. Er ist die Möglichkeit der Unmöglichkeit jeglichen Verhaltens zu ..., jedes Existierens. Im Vorlaufen in diese Möglichkeit wird sie 'immer nur größer', das heißt sie enthüllt sich als solche, die überhaupt kein Maß, kein mehr oder minder kennt, sondern die Möglichkeit der maßlosen Unmöglichkeit der Existenz bedeutet." 113)

Möglichkeit bedeutet nicht nur, daß der Tod "gewiß und dabei unbestimmt, das heißt jeden Augenblick möglich" 114) ist, sondern vor allem, daß das Dasein, mein Dasein, fortwährend und immer schon von der Möglichkeit des Nichtseins umfungen ist. Die Möglichkeit nicht da zu sein ist die äußerste, weil alle anderen Möglichkeiten von ihr überholt und in ihr aufgehoben sind. Über sie hinaus gibt es nichts. Diese äußerste Möglichkeit, auch nicht da zu sein, ist dem Dasein als Dasein unvorstellbar. Als mögliches Ganzes konstituiert der Tod das Dasein, weil das Verstehen seiner als unüberholbare Möglichkeit alle ihr vorgelagerten Möglichkeiten mit erschließt und im Licht der eigentlichen Endlichkeit des Daseins sehen läßt, somit die Möglichkeit eröffnet, "als ganzes Seinkönnen zu existieren." 115)

Denn Dasein ist nicht einfachhin wie anderes Seiendes es selbst, es steht in der Aufgabe, und das heißt in der Möglichkeit, es selbst zu werden, es muß sich erst eigens dazu entschließen. Das eigentliche Sein zum Tode, das alle anderen Möglichkeiten des Daseins als vorläufige erscheinen läßt, vernichtet diese

113) SuZ, S. 262.

114) SuZ, S. 258.

115) SuZ, S. 264.

jedoch nicht, sondern befreit das Dasein aus der Verlorenheit in die zufällig sich andrängenden oder vom Man aufgezungenen Möglichkeiten für ein Sehenkönnen, Verstehen und Wählen der eigenen Daseinsmöglichkeiten.

"Frei für die eigensten, vom Ende her bestimmten, das heißt als endliche verstandenen Möglichkeiten, bannt das Dasein die Gefahr, aus seinem endlichen Existenzverständnis her die es überholenden Existenzmöglichkeiten der Anderen zu verken-
nen oder aber sie mißdeutend auf die eigene zurückzugewinnen
- um sich so der eigensten faktischen Existenz zu begeben." ¹¹⁶⁾

Das ständig ausgehaltene Wissen um den eigenen Tod öffnet das Dasein nicht nur für sein eigentliches Seinkönnen, sondern es offenbart in der Umgriffenheit von Nichtsein das Sein. Das Sein zum Tode ist die Stelle, in der das Sein im Dasein aller-
erst erscheinen kann. Unvorstellbar bleibt dem Menschen die äußerste Möglichkeit seines Daseins, auch nicht da zu sein, unvorstellbar und letztlich unverstanden bleibt der eigene Tod. Gerade da er die äußerste, alle anderen Möglichkeiten umgreifende Möglichkeit ist, läßt er sich, wie Demske schreibt, "in die Reihe der Möglichkeiten, aus denen Dasein sich versteht, gerade nicht einordnen, sondern bleibt wesensnotwendig außerhalb dieser Reihe, d.h., er bleibt letztlich 'unontologisch' bzw. 'un-verstanden'." ¹¹⁷⁾ So bedeutet gerade der Charakter des Todes als Ganzheitsmöglichkeit des Daseins für dieses nicht Abschluß im Sinne von Verschlossenheit, sondern gerade hier wird es gleichsam aufgerissen, hineingerissen in die Offenheit für das Sein. Demske fährt fort:

"In diesem letzten Charakter zeigt der Tod auf einzigartige Weise, daß Dasein sich nicht allein aus sich selbst verstehen kann. Im Tode als seiner ganzheitlichen Verstehensmöglichkeit stößt Dasein auf ein anderes, ein Fremdes, welches es nicht in seine existenziale Struktur aufzunehmen vermag und über das es nicht ontologisch verfügen kann. Dieser 'negative' Zug im

116) SuZ, S. 264.

117) Demske, Sein, Mensch und Tod, S. 193.

menschlichen Seinsverständnis - nämlich die Einsicht, daß Dasein sich nur dann im ganzen versteht, wenn es begreift, daß es sich im ganzen nicht versteht - entspricht dem in den späteren Analysen herausgestellten Geheimnischarakter des Seins. Dieser tritt darin hervor, daß wir das Sein am tiefsten begreifen, wenn wir gewahren, daß wir es in sich selbst nicht begreifen, bzw. daß das Sein sich erst dann am hellsten zeigt, wenn es sich ins Dunkel seiner eigenen Verborgenheit entzieht. Dieses Über-sich-Hinausweisen, diese Unabgeschlossenheit und Offenheit des Daseins auf ein anderes hin ist das letzte und tiefste Ergebnis der Todesanalyse." 118)

Der je eigene Tod als Offenbarungsstätte des Seins untersteht sowenig der Verfügung des Menschen wie sein Dasein selbst. Dasein und Tod, das Dasein selbst in seiner Endlichkeit, ist Geschenk des Seins, unausdenkbar und unselbstverständlich. Unselbstverständlich ist, daß es Dasein gibt, ist dieses je meine Dasein - daß ich bin -, ist die Endlichkeit des Daseins. Die Erfahrung der Unselbstverständlichkeit läuft quer zu der üblichen Alltagsmeinung, in welcher "es sich von selbst versteht", daß man lebt und stirbt. Die Konfrontation mit dem eigenen Sterben reißt den Menschen in furchtbarer und schmerzhafter Weise heraus aus der Blindheit, in der sich alles von selbst verstand. Zunächst und zumeist versucht der Mensch, diesem Schmerz auszuweichen: "Geflohen wird der Schmerz der Zeitlichkeit. Mein Dasein ist Sterben. Wir nennen es meistens die Vergänglichkeit. Ihre Struktur empfängt sie aus der Sterblichkeit des menschlichen Wesens. So ist die Zeit, die meine Gegenwart prägt, die Zukunft, die mir entgegenkommt. Ständig ist jedem die Aufgabe gestellt, die Vergangenheit zu lassen, statt sie festzuhalten. Vergangenheit zu lassen, als Kindheit, als Jugend, als 'schöner Augenblick', bringt Schmerz mit sich. Die Zukunft anzunehmen, und in jeder Zukunft den Tod anzunehmen, bringt Schmerz mit sich." 119) Ausgewichen wird der

118) Demske, Sein, Mensch und Tod, S. 194.

119) Fritz Leist, Existenz im Nichts, München 1961, S. 86.

schmerzhaften Konfrontation mit dem eigenen Tod, indem dieser zum Tod überhaupt und damit zur allbekannten Selbstverständlichkeit nivelliert wird, "man sagt: es ist gewiß, daß 'der' Tod kommt. Man sagt es, und das Man übersieht, daß, um des Todes gewiß sein zu können, je das eigene Dasein selbst seines eigensten unbezüglichen Seinkönnens gewiß sein muß." ¹²⁰⁾ Dem Dasein geht es auch in der durchschnittlichen, alltäglichen Flucht vor dem Tode ständig um sein Sein zum Tode, "wenn auch nur im Modus des Besorgens einer unbehelligten Gleichgültigkeit gegen die äußerste Möglichkeit seiner Existenz." ¹²¹⁾ Es gibt nicht den Tod an sich, sowenig wie Dasein und Zeit an sich. Dasein, Tod und Zeit sind konkret immer mein Dasein, mein Tod, die Zeit meines Lebens - "mein" nicht in der Weise, wie ich ein Ding besitzen kann, sondern mein als Anspruch, der in dieser Weise an mich allein gestellt ist. Die Existenz hat den Charakter der Unvertretbarkeit: Niemand kann mir mein Leben abnehmen, keiner kann für mich sterben. Das Leben und den Tod hat jeder selbst zu übernehmen und zu verantworten, gleichsam in äußerster Einsamkeit, falls Leben und Sterben als eigentliches übernommen wird. Es gibt keinen anderen Tod als den, der je meiner ist. Der Tod hat wie das Dasein und die Zeit ursprünglich den Charakter der Jemeinigkeit ¹²²⁾, er geht immer ein konkretes Dasein an. Weil die Zeit den Charakter der Jemeinigkeit hat, darum ist die ursprüngliche Zeit endlich. ¹²³⁾ Ein kennzeichnen-der Modus des Daseins besteht darin, daß das Dasein versuchen kann, der Endlichkeit seiner Zeit, dem Tod, der je der seine ist, und ineins damit dem je eigenen Dasein auszuweichen. Es flüchtet sich in die Schmerzlosigkeit und Beruhigung der Alltäglichkeit hinein, in der "man" das Skandalon der Ausgesetztheit der Existenz nicht aufkommen läßt. Solches Ausweichen führt in die uneigentliche Existenzweise, während die Übernahme des eigenen Seins zum Tode als eigentliches Dasein be-

120) SuZ, S. 257.

121) SuZ, S. 255.

122) SuZ, S. 42 f.

123) SuZ, S. 331.

zeichnet werden kann. "Die beiden Seinsmodi der Eigentlichkeit und Uneigentlichkeit - diese Ausdrücke sind im strengen Wortsinne terminologisch gewählt - gründen darin, daß Dasein überhaupt durch Jemeinigkeit bestimmt ist. Die Uneigentlichkeit des Daseins bedeutet aber nicht etwa ein 'weniger' Sein oder einen 'niedrigeren' Seinsgrad. Die Uneigentlichkeit kann vielmehr das Dasein nach seiner vollsten Konkretion bestimmen in seiner Geschäftigkeit, Angeregtheit, Interessiertheit, Genußfähigkeit." ¹²⁴⁾ Ebensowenig bedeuten Eigentlichkeit und Uneigentlichkeit eine moralische Bewertung und können dies auch nie bedeuten, da sie als Seinsweisen der Aufstellung einer Moral zuvor liegen.

Recht gesehen, trifft die eben gebrauchte Formulierung, es könne versucht werden, der Endlichkeit auszuweichen, jedoch nicht ganz den gemeinten Sachverhalt. Es wird in der Seinsweise der Uneigentlichkeit gar nicht bewußt versucht, auszuweichen, sondern man weicht schon immer aus, ohne sich darüber Rechenschaft ablegen zu können. Die Entscheidung über die Frage, ob ein Mensch eigentlich oder uneigentlich lebt, ist zunächst nicht in seine Hände gelegt. Die schmerzhafteste Konfrontation mit dem eigenen Sterbenmüssen widerfährt ihm, ist gleichsam die schreckliche Gabe der Wahrheit, zu der er sich aus Eigenem nicht entschließen konnte, solange er in der Unwahrheit war. Erst aus der Gabe des Wissens um den Tod kann entweder entschlossene Übernahme des eigenen Seins zum Tode und damit der eigenen Existenz in Eigentlichkeit geschehen, oder aber Rückwendung und Flucht in eine der mannigfachen Weisen der Betäubung, durch die der Mensch den Anruf der eigenen Wahrheit zum Schweigen zu bringen suchen kann. Eigentlich sterblich kann somit der Mensch erst in der Erkenntnis des eigenen Todes werden, so wie er auch durch sie allererst in die Möglichkeit kommt, eigentlich zu leben. Ist "sterben"

124) SuZ, S. 42 f.

das eigentliche Sein zum Tode, so ist es nicht selbstverständlich, daß der Mensch stirbt. In der Seinsweise des Man stirbt er nicht eigentlich, denn der Tod beansprucht das Dasein als einzelnes ¹²⁵⁾, die öffentliche Daseinsauslegung aber sagt: " 'man stirbt', weil damit jeder andere und man selbst sich einreden kann: je nicht gerade ich; denn dieses Man ist das Niemand. Das 'Sterben' wird auf ein Vorkommnis nivelliert, das zwar das Dasein trifft, aber niemandem eigens zugehört" ¹²⁶⁾. Damit ist natürlich nicht gemeint, das Sein zum Tode durchherrsche nicht auch das Man. Vielmehr ist der Tod eine Seinsweise, die der Mensch übernimmt, sobald er ist, und nicht erst "in der Stunde seines Todes":

"Nicht erst in der Sterbestunde wird das Dasein durchlässig für diesen Anruf. Als Dasein zum Tode steht das Dasein des Menschen unablässig unter diesem Anruf, nur übertönen diesen Anruf meist die Geräusche des Tages. Die Möglichkeit, diesen Ruf zu vernehmen, begründet erst die Freiheit des Menschen dem Tode gegenüber, aber zur Auswirkung gelangt sie, diese Freiheit, erst, wenn der Mensch auf diesen Ruf antwortet." ¹²⁷⁾

125) SuZ, S. 263.

126) SuZ, S. 253.

127) von Gebssattel, Prolegomena ..., S. 411. Vergl. auch SuZ, S. 245:

"So wie das Dasein vielmehr ständig, solange es ist, schon sein Noch-nicht ist, so ist es auch schon immer sein Ende. Das mit dem Tod gemeinte Enden bedeutet kein Zu-Ende-sein des Daseins, sondern ein Sein zum Ende dieses Seienden. Der Tod ist eine Weise zu sein, die das Dasein übernimmt, sobald es ist." - und SuZ, S. 259:

"Daß je schon auch das alltägliche Dasein zu seinem Ende ist, das heißt sich mit seinem Tod ständig, wenngleich 'flüchtig', auseinandersetzt, zeigt, daß dieses das Ganzsein abschließende und bestimmende Ende nichts ist, wobei das Dasein erst zuletzt in seinem Ableben ankommt."

Der Ruf ist eine Gabe des Seins. Ob der Mensch ihn hören und ihm antworten kann, steht zunächst nicht in seiner Entscheidung.¹²⁸⁾ Er muß erst lernen, in eigentlicher Weise seiner Sterblichkeit zu entsprechen. Es ist Gabe des Seins, wenn er in die Möglichkeit gelangt, dies lernen zu dürfen. Endet das Dasein in der Weise, daß der Mensch nicht eigentlich stirbt, so nennt Heidegger dieses Zwischenphänomen (zwischen dem Verenden der Tiere und dem Sterben als eigentlichem Sein zum Tode) "Ableben".¹²⁹⁾ Der Terminus bezeichnet gemäß der Todesauffassung der durchschnittlichen Alltäglichkeit eine Negation des Lebens: Ab-leben.¹³⁰⁾ Dagegen gilt es, "das Wort 'Tod' ohne Negation zu lesen", wie Heidegger Rilke zitiert.¹³¹⁾ Ohne Negation verstanden zeigt sich die "Schlüsselstellung des Todes für alle menschliche Selbstwerdung".¹³²⁾ Der Tod ist die Stelle - existenzial verstanden, nicht ontisch -, durch die der Mensch in die Möglichkeit gelangt, er selbst zu sein. In zweifacher Weise reißt der Tod uns aus der Geborgenheit: Zum einen aus der Geborgenheit im Man, indem der Betrieb und die Zerstreuungen des Alltags und alle vordergründigen Absicherungen sich als hinfällig erweisen angesichts der Vereinzelung vor dem eigenen Sterbenmüssen, aus der Geborgenheit auch der Vorgabe

128) Anderer Meinung ist Demske, nach dem das Übernehmen des eigentlichen Seins zum Tode vom Menschen abhängt: "Andererseits aber kann der Mensch entweder durch die bewußte Anerkennung und Bejahung der wesensnotwendigen Struktur des Sterblichseins seinen Tod von innen her vollziehen oder vor dem Tode in die Uneigentlichkeit fliehen. Das Übernehmen des Seins zum Tode hängt so je von ihm ab. In diesem Sinne ist der Tod der Freiheit des Menschen anheimgestellt; in diesem Sinne kann er sterben."

Demske, Sein, Mensch und Tod, S. 164 f.

129) SuZ, S. 247.

130) Diese Begriffsbildung aus Sein und Zeit scheint bereits auf den Ausspruch aus dem Ding-Vortrag zu verweisen: "... das Menschsein (bleibt) (in der Metaphysik) vom Leben und Erleben her bestimmt. Die vernünftigen Lebewesen müssen erst zu Sterblichen werden." Heidegger, Vorträge und Aufsätze, S. 177.

131) Heidegger, Holzwege, S. 279.

132) Johanna Herzog-Dürck, Probleme menschlicher Reifung, S. 169.

eines Lebensentwurfs durch die anderen, indem wir angesichts der eigenen Endlichkeit den Seinsauftrag vernehmen, eigentlich ich zu sein, ohne sich das Maß und Ziel des Daseins von anderen Mächten als dem eigensten Seinsauftrag vorgeben zu lassen. Zum anderen reißt uns der Tod aus der Scheinselbstverständlichkeit der Geborgenheit im Seienden in die Ungeborgenheit, die uns allererst für ein Vernehmenkönnen des Seins öffnet. Erst angesichts des Wissens, daß ich sterbe - wobei hier schon vor allem faktischen Beginn des ontischen Sterbens mein Sein zum Tode gemeint ist - kann ich dieses mein endliches Dasein, befreit von Bindungen an das Man, als unbedingten Seinsauftrag übernehmen. Das Todesverständnis des Menschen ist konstitutiv für sein Selbstverständnis und auch für sein Seinsverständnis. Diesen Gedanken führt Demske aus: Der Tod ist "der Schlüssel zu diesem allumgreifenden Verstehenshorizont; er erschließt die Weise, in der das Sein sich den Menschen eines Zeitalters zeigt. Um herauszustellen, wie die Menschen einer bestimmten Epoche sich selbst, die Welt und das Seiende im ganzen verstehen bzw. verstanden haben, kann man demnach ihrer Todesauffassung untersuchen. Die Antwort auf die Frage: Was haben diese Menschen für eine gesamte Weltdeutung? - bzw.: Wie erscheint diesen Menschen das Sein? - läßt sich also dadurch herausarbeiten, daß man zunächst die Frage klärt: Wie ist es bei ihnen mit dem Tode bestellt? Ferner ist der Tod nicht bloß für den außenstehenden Beobachter, sondern für die Menschen des betreffenden Zeitalters selbst der Schlüssel zu ihrem Seinsverständnis. Das sagt ganz allgemein: Das Seinsverständnis im Sinne der gesamten Weltauslegung des Menschen läßt sich letztlich aus seinem Todesverständnis deuten. Die Weise, in der der Mensch die Welt des Seienden im ganzen anblickt, leitet sich aus der Weise her, in der er sich selbst, und das heißt sich selbst als den Sterblichen, anblickt. Warum ist es aber gerade sein Todesverständnis, das seine gesamte Welt -, Seins- und Selbstdeutung so entscheidend bestimmt? Weil der Tod einerseits das bestimmende allumfassende Existenzial des Daseins und mithin das zentrale Moment in der Selbstdeutung des Menschen, andererseits das Ge-

birge des Seins und somit die ausgezeichnete Stelle der 'Selbstauslegung' bzw. des Sich-offenbarens des Seins ist." ¹³³⁾

Die Angst vor dem Tode ist somit ineins Angst vor der Möglichkeit, auch nicht sein zu können, wie Angst vor dem eigensten Seinkönnen, da dieses sich überhaupt erst angesichts des möglichen Nichtseins erschließt. ¹³⁴⁾ Die Angst vor dem Tode ist die Angst vor dem eigensten Seinkönnen unter dem Doppelaspekt der Endlichkeit, das heißt vor dem Auftrag, als dieser eine begrenzte Einzelne da zu sein und sterblich zu sein. In dieser eigentlichen Angst, die alles andere ist als die feige Flucht des Man vor der eigenen Sterblichkeit, erschließt sich das In-der-Welt-sein als solches, die Ungeborgenheit und Ausgesetztheit des Einzelnen.

Wenn aber diese Weise des Seins zum Tode nur dem eigentlichen Dasein zukommt, steht dann das Dasein, das in der uneigentlichen Seinsweise des Man existiert, nicht in der Lichtung des Seins? Freilich auch, nur steht das Man in der Lichtung des Seins oder vielmehr ist das Man die Lichtung des Seins derart, daß ihm dieses sein Sein oder Stehen in der Lichtung verschlossen, verdunkelt ist. ¹³⁵⁾ Um aufzubrechen in eigentliches Dasein, muß der Mensch in der Seinsweise des Man zuerst aufgebrochen werden, was er allein aus eigenem nie schaffen kann. Daß Dasein ist und Licht ist geschieht aus dem Walten des Seins. Der Mensch ist als Lichtung das Da des Seins und muß sich, um es eigentlich zu sein, aufbrechen lassen. Wenn das Licht des Seins sich gewaltsam sendend das Tor der Existenz durchbrechen muß, so ist dies ein schmerzhafter Vorgang: "Da-sein des geschichtlichen Menschen heißt: gesetzt sein als die Bresche, in die die Übergewalt des Seins erscheinend hereinbricht, damit diese Bresche selbst am Sein zerbricht." ¹³⁶⁾ Der Mensch als offene Bresche des Seins muß im Hinausstand den Schmerz aushalten, sich an keine hand-

133) Demske, Mensch, Sein und Tod, S. 175.

134) "Die Angst vor dem Tode ist Angst 'vor' dem eigensten, unbezüglichen und unüberholbaren Seinkönnen." SuZ, S. 251.

135) Vergleiche S. 32 dieser Arbeit.

136) Heidegger, Einführung in die Metaphysik, S. 124.

greiflichen Sicherungen im Seienden halten zu können angesichts der Endlichkeit. Diese aber ist nicht zu verstehen als ein Erwarten, daß mit dem Tode "alles aus" sei, ist nicht ein Zuschlagen der Tür zur Unendlichkeit, sondern die Endlichkeit öffnet ein Tor, öffnet den Menschen für das Sein. Die Offenheit geschieht als Schlagen einer schmerzhaften Wunde, als Bresche, als Öffnen der Augen, die bisher verschlossen waren, und birgt den Menschen, dem der klammernde Griff an Vordergründiges gelöst wurde, mit offenen Händen schutzlos in das Offene des Seins.

"Der Tod versammelt so in das Ganze des schon Gesetzten, in das Positum des ganzen Bezuges. Als diese Versammlung des Setzens ist er das Ge-setz, sowie das Gebirg die Versammlung der Berge in das Ganze ihres Gezüges ist. Dort, wo das Gesetz uns anrührt, ist innerhalb des weitesten Umkreises die Stelle, in die wir das umgewendete Schutzlossein positiv in das Ganze des Seienden einlassen können. Das so gewendete Schutzlossein birgt uns schließlich außerhalb von Schutz in das Offene." ¹³⁷⁾ Das "Zerbrechen" ist Entschlossenheit des Daseins zum eigensten Seinkönnen, in der Wortwahl aber zeigt sich die Betonung des Geschehens vom Sein her: Der Mensch kann sich aus der Uneigentlichkeit von sich her allein nicht zur Eigentlichkeit entschließen. Das Sein selbst muß ihn ergreifen, was notwendig ein Zerbrechen der Scheinsicherheiten des Man ist, und weitergehend ein Zerbrechen wenn er weiß, daß er, dieser einmalige begrenzte Mensch, sterben wird. ¹³⁸⁾ Im Zerbrechen wird der

137) Heidegger, Holzwege, S. 280.

138) Demske schreibt hierzu: "So ist die Übernahme des Seins zum Zerbrechen der höchste Dienst des Daseins dem Sein gegenüber und zugleich das Erreichen der eigenen Eigentlichkeit." Demske, Mensch, Sein und Tod, S. 119. Seine Darlegung geht vom Dasein aus. Vom Sein aus ließe der hier gemeinte Sachverhalt sich etwa so formulieren: "Die Möglichkeit, das Sein zum Zerbrechen zu übernehmen, ist die höchste Gabe des Seins an das Dasein, durch die es ihm in seine Eigentlichkeit hilft."

Sinn des Daseins fragwürdig. Erst wenn der Mensch weiß, daß er sterben muß, fragt er nach dem Sinn dieses Daseins, das doch nicht dauert. Ob der Sinn sich uns zuspricht oder nicht, steht nicht in unserer Verfügung, ist Gabe oder Verweigerung des Seins. Auch der Trost der Metaphysik und jegliche philosophische Sinndarlegung vermag nichts auszurichten, wenn das Sein selbst die Erfahrung des Sinns verweigert.

Max Müller schreibt:

"Vielmehr ist die Philosophie dem Tode gegenüber hilflos, es gibt nicht die Boethianische 'consolatio philosophiae'. Der Tod bedroht mich existentiell; die existentielle Interpretation vermag aber in existentieller Hinsicht nichts. Sicher, dies philosophierende Denken bedenkt auch den Tod, den Tod nämlich als Strukturelement des Daseins überhaupt. Der je eigene Gang in den Tod aber ist nicht bedenkend-rückführender Rückblick, sondern ist Vorgang ins faktische Ende als mögliches radikales Nichtsein, wie ihn Heidegger in 'Sein und Zeit' beschrieb. Diese Beschreibung ist und soll keine σωτηρία, keine Rettung sein. Der Tod ist das Zugehen auf die drohende Wirklichkeit der Verwirklichung unserer Nichtwirklichkeit. Philosophie kann zeigen, indem sie die entsprechenden Erfahrungen interpretiert, daß es trotz des Todes und angesichts seiner unbedingten Sinn gibt im Sichgeben des Seins ... auch über das Faktum, ob der Sinn künftig bei uns bleiben, uns als faktisch-Seiende halten oder loslassen wird, (kann sie) gar nichts sagen." ¹³⁹⁾

In der Ausgesetztheit der Schutzlosigkeit angesichts des Todes verliert das Mittelmaß des Alltagslebens seinen Sinn. Der Tod als die Endlichkeit meiner Zeit gibt meinem Dasein ein eigenes Maß. Dieses Maß ist die Maßgabe des Seins, das unserem Denken unermesslich ist und gleichwohl uns das Maß gibt, das Maß, das die Zeit unseres Daseins ist. So ist die "Maßgabe des Unermesslichen" zu verstehen, die Heidegger im "Satz von Grund" nennt: "Der Tod ist die noch ungedachte Maßgabe des Unermesslichen, d.h. des höchsten Spiels, in das der Mensch irdisch gebracht,

139) Max Müller, Erfahrung und Geschichte, S. 153.

auf das er gesetzt ist." 140)

Unermeßlich ist das Sein für das unter dem Gesetz des Maßes stehende Dasein. "Maßgabe des Unermeßlichen" heißt, das Unermeßliche, das Sein, gibt dem Menschen das Maß seines Daseins, indem es ihn sterblich und irdisch sein läßt. Ohne das Maß, endlich zu sein, wäre der Mensch nicht (vergl. S. 21) könnte er nicht in der aus der maß-losen Unendlichkeit ausgegrenzten Einzelheit als dieser und kein anderer existieren. Unermeßlich und unausdenkbar ist dem Menschen die äußerste Möglichkeit, daß er auch nicht sein könnte. Dies ist gemeint, wenn Heidegger im Ding-Vortrag sagt, der Tod sei der "Schrein des Nichts":

"Die Sterblichen sind die Menschen. Sie heißen die Sterblichen, weil sie sterben können. Sterben heißt: den Tod als Tod vermögen. Nur der Mensch stirbt. Das Tier verendet Der Tod ist der Schrein des Nichts, dessen nämlich, was in aller Hinsicht niemals etwas bloß Seiendes ist, was aber gleichwohl west, sogar als das Geheimnis des Seins selbst. Der Tod birgt als der Schrein des Nichts das Wesende des Seins in sich. Der Tod ist als der Schrein des Nichts das Gebirg des Seins. Die Sterblichen nennen wir jetzt die Sterblichen - nicht, weil ihr irdisches Leben endet, sondern weil sie den Tod als Tod vermögen.

-
- 140) Heidegger, Der Satz vom Grund, S. 187. Das Unermeßliche ist zugleich das höchste Spiel, in das der Mensch durch den Tod gebracht ist. Dieses ist das In-sich-schwingen des Ereignisses des Seins selbst: "Sein als Gründendes hat keinen Grund, spielt als der Ab-Grund jenes Spiel, das als Geschick uns Sein und Grund zuspielt." Der Satz vom Grund, S. 188.
Daß der Mensch auf das höchste Spiel gesetzt ist, besagt, es gehe in ihm um Leben und Tod: "Er ist selber aufs Spiel gesetzt, denn sein Wesen ist die Teilnahme am Spiel selbst. Wird das Spiel 'verloren', so verliert er sein eigenes Wesen, so lebt er uneigentlich in der Geschäftigkeit mit dem bloßen Seienden und kommt nie zur Besinnung des Seins. In diesem Spiel geht es also um Leben und Tod, und zwar um Leben und Tod des Menschen in seinem Wesen. So kommt alles darauf an, daß der Mensch richtig und vollbeteiligt, d. h. eigentlich mitspielt; das Mitspielen an diesem Spiel ist die Eigentlichkeit seiner Existenz."
Demske, Mensch, Sein und Tod, S. 174.

Die Sterblichen sind, als die Sterblichen, wesend im Gebirg des Seins. Sie sind das wesende Verhältnis zum Sein als Sein." 141)

Der Tod ist der Schrein des Nichts heißt, in der Konfrontation mit ihm wird die Scheinselbstverständlichkeit des Daseins zerstört. Es könnte alles auch nicht sein. Daß etwas ist und nicht vielmehr nicht ist, deutet auf das Geheimnis des Seins selbst", geschieht aus der maßlosen Unselbstverständlichkeit des Waltens des Seins. 142)

Der Tod als Inbegriff der Endlichkeit des Daseins eröffnet zugleich den Grund und Sinn des endlichen Daseins. Was aber ist der Sinn des Daseins? Ist es die Offenheit des Menschen durch und für das Sein; sein endlich-sterbliches Da-sein in der übermächtigen Helle, der Lichtung des Seins? 143)

141) Heidegger, Das Ding, in Vorträge und Aufsätze, S. 177.

142) "Schrein des Nichts" ist als genitivus subjectivus zu verstehen, das heißt nicht so, daß der Tod der Schrein sei, in dem sich das Nichts befände, sondern vielmehr: das Nichts ist der Schrein des Seins. Der Tod, das Nichtsein, umschreibt das Sein. In dem Ausdruck "Gebirg des Seins" heißt "Gebirg" nicht die Versammlung der Berge wie im Holzwege-Zitat (s. S.), sondern die des Bergens des Seins: "(Der Tod) ist als äußerste Möglichkeit des sterblichen Daseins nicht Ende des Möglichen, sondern das höchste Gebirg (das versammelte Bergen) des Geheimnisses der rufenden Entbergung." Heidegger, Moira, in Vorträge und Aufsätze, S. 256.

143) Das Nichts, vor das der Mensch sich im Wissen um das eigene Sterbenmüssen gebracht sieht, muß nach Boss nicht in der Stimmung der Angst erfahren werden, wenn es als das Nichts, das das Sein umschreibt, begegnet: "In dieser Gestimmtheit (der gelassenen Heiterkeit) erschließt sich das Sterben, diese gewisseste aller Realitäten, als ein Gebracht-werden vor ein Nichts. Doch zeigt sich dieses Nichts in der Erschlossenheit gelassener Heiterkeit nicht als nihilistische Leere. Vielmehr offenbart es sich als ein Nichts von solcher Fülle, daß gerade dieses Nichts alles Seiende aus sich zu entlassen vermag." M. Boss, Grundriß der Medizin, S. 259.

3. Kairos und Sinn

Der Mensch aber, ausgespannt zwischen Endlichkeit und Unendlichkeit, der "sterbliche Gott" ¹⁴⁴⁾, bäumt sich auf gegen sein Sterbenmüssen: wozu soll ich leben, wenn ich doch sterben muß, wozu erglänzt das Licht einen Augenblick, wenn dann wieder die Nacht es verschlingt? Nicht, daß der Sinn angesichts des Todes nicht erfahren werden könnte: das Licht er- glänzt einen Augenblick - aber seine Erfahrung ist eben "nur" augenblickshaft, und dann entzieht der Tod ihr den Boden. ¹⁴⁵⁾ Was ist das für ein Sinn, der sich nicht halten läßt, weil nichts sich halten läßt, wenn der Tod alles aus unseren Händen nimmt? Erst durch unser Sein zum Tode ist die Frage nach dem Sinn des Daseins möglich, erst der Tod ist auch zugleich Voraussetzung einer möglichen Antwort auf sie. Wie aber, soll die Sinnfrage wirklich erst angesichts des Sterbenmüssen möglich sein? Könnte, ja müßte sie nicht angesichts eines nie endenden Lebens in zwar anderer Weise aber mit derselben Schärfe gestellt werden? Nein, das wäre dort nicht einmal möglich, da in einem endlosen Leben Sinnerfahrung in der Weise, wie sie uns als menschlichem endlichem Dasein geschieht, nicht möglich

144) Max Müller, Erfahrung und Geschichte, S. 235.

145) "Wird aber der Tod als das auf mich zukommende mögliche und schlechthinnige Nichtsein meiner selbst erfahren, dann stellt er sich gegen die Erfahrung absoluter Sinnhaftigkeit, da er dann zwar nicht diese Erfahrung widerlegt, aber ihr den Boden entzieht. Alle gerechtfertigte und sich aus ihrem Grunde selbst rechtfertigende und zu bejahende Übereinstimmung bedarf des Wirklichen, das in dieser Übereinstimmung den Sinn als sein Substrat trägt. Wo kein Wirkliches mehr ist, kommt der Sinn 'nicht mehr an'. 'Ja' sagt 'Ja' zur Einheit von Seiendem und Sein. Ein Ja zum Nichtsein, eine Übereinstimmung mit ihm und in ihm ist ausgeschlossen. Wo im Tode die Möglichkeit des Nichtseins erfahren wird (und das ist im Schwund des Glaubens und in der gesteigerten reflexiven Subjektivität besonders der Fall), da wird die Frage nach dem Sinn doppelt wach, indem sie fragt: 'wie behauptet sich die Sinn-Erfahrung gegenüber der erfahrenen Drohung der Wirklichkeitsvernichtung?'"

Max Müller, Erfahrung und Geschichte, S. 131.

wäre. Was die Frage nach dem Sinn ermöglicht, ist erfahrener Sinn und sein Entzug. Allererst muß Sinn sich uns zugesprochen haben und wir müssen davon betroffen sein, daß die Erfahrung von Sinn nicht währt oder zumindest nicht währen muß. Dann erst können wir die Sinnfrage stellen. Die offene Stelle, wo Sinnerfahrung faktisch möglich wird, ist der Kairos: jener einmalige und so nie wiederkehrende Augenblick, in dem wir je anders aufgerufen sind, unserem Seinsauftrag zu entsprechen. Dieser erfüllte oder zur Sinnerfüllung aufrufende Augenblick ist nur in einem zeitlich-sterblichen Dasein möglich. Somit ist alle menschliche Sinnerfahrung und Sinnhaftigkeit kairotisch und damit zeitlich-endlich. Wie der Tod konstitutiv für den Kairos und damit für eigentliche Sinnerfahrung ist, legt Max Müller dar am Gegenbeispiel der Fiktion eines todlosen Lebens (vergl. auch S. 23 f dieser Arbeit): "In einem solchen Leben muß nichts mehr jetzt getan werden. Jede Entscheidung der Freiheit verliert ihre Bedeutung: sie kann beliebig nachgeholt werden; jeder Fehler kann in der unendlich zur Verfügung stehenden Zeit des todlosen Lebens wiedergutmacht werden. Damit ist die Verfehlung keine Verfehlung mehr. Der Unterschied zwischen Leistung und Nichtleistung verwischt sich, Entscheidung und Unentschiedenheit sind gleich geworden und jeder Zeitpunkt den anderen gegenüber völlig gleichgültig. Zeit, Freiheit, Geschichte werden belanglos und damit sinnlos: keine Liebe muß sich jetzt ereignen, keine Begegnung ist mehr entscheidend, alles kann verschoben werden. Jeder geschichtliche Augenblick wird unwichtig: alles kann auch ein anderes Mal getan werden. Alles kann in der unendlichen Dauer kompensiert werden. Nichts muß, alles kann geschehen; unendliche Nivellierung als Folge. Das Leben wird grau in grau, ohne Schärfe, Farbe, Qualität, Bestimmung. Es gibt ohne Tod nicht die Erfahrung des Glücks als des Glückens, daß die Einstimmung von Forderung und Leistung, die so nur einmal ergeht und jetzt geleistet werden muß, erreicht sei Nur im Ernstnehmen der Todeserfahrung erhält die Zeit positiv-unbedingte Bedeutung gegenüber der Neutralität als jederzeit verfügbares Medium; nur

durch den Tod wird sie selbst (positiv oder negativ) Sinn-entscheidend.

Der Tod ermöglicht den Augenblick: daß ein endliches Zeitmoment 'unendliche Wichtigkeit' erlange, und damit ermöglicht der Tod eine Glücks- und Sinnerfahrung, die spezifisch menschlich ist ..." 146)

Wird mit diesem Gedanken ernst gemacht, daß erst die Todeserfahrung im Sinne des Wissens um das eigene Sterbenmüssen der Zeit ihr Gewicht verleiht, daß die Zeit erst durch den Tod Sinn-entscheidend ist, so folgt daraus, daß die Ewigkeit als Unendlichkeit im Sinne der Metaphysik jegliche uns als endlichem Dasein mögliche Sinn- und Seinserfahrung vernichten würde. Der Sinn des Seins ist zeitlich und wird uns nur zeitlich gegeben. Indem wir sterblich sind und nur als Sterbliche sein können, gibt sich uns das Sein, aber als sich entziehendes 147), so daß Heidegger sagen kann, der Tod vermag "das Höchste an Lichtung des Seins und seiner Wahrheit" 148) wie auch "im Tod versammelt sich die höchste Verborgenheit des Seins". 149)

Daß Sein sich uns nur als lichtend-verbergendes, als sich entziehendes gibt, ist Grund für das Doppelantlitz des Todes: daß durch ihn die Sinnerfahrung als Offenheit des endlichen Daseins für das Sein möglich wird, wie auch, daß durch ihn dieselbe Sinnerfahrung frag-würdig wird. Zeitlich und durch die Zeitlichkeit gefährdet erfahren wir den Sinn und können ihn nicht halten, wenn er uns nicht hält. 150)

146) Max Müller, Erfahrung und Geschichte, S. 133.

147) Vergl. hierzu vor allem Heidegger, Der Satz vom Grund, S. 122; Nietzsche II, S. 28, 358, 378.

148) Heidegger, Der Satz vom Grund, S. 186.

149) Unterwegs zur Sprache, S. 23. Unterstreichung von mir.

150) "Die Erfahrung des Todes stellt beide in Schärfe entgegen, ist die Lichtung dieser Zweieinheit selbst: der Erfahrung nämlich, daß es schlechthin Sinn gibt, Sinn sich gibt und damit das Glück des Ereignisses der Geschichte gibt; in eins damit gilt die Erfahrung, daß wir 'glücklich im Augenblick' dennoch über ihn keine Verfügung haben, daß wir zwar als Dasein die Herrlich-

Ineinander verfußt und einander bedingend sind die Endlichkeit, der Auftragscharakter des "jemeinen" konkreten Daseins und der kairotische Charakter der Zeit. Angesichts des eigenen Sterbenmüssens kann der Mensch erst eigentlich er selbst sein. Erst sein eigenstes Sein zum Tode öffnet ihn für den je und je anders geschehenden Anruf des Kairos, seinem eigensten Seinsauftrag zu gehorchen und in solchem Gehorsam in die eigenste Freiheit des unbedingten, vom Man gelösten Selbstseins zu gelangen. Die Gleichgültigkeit und Gleichwertigkeit beliebig wiederholbarer Jetztmomente in einer unendlichen Zeit ließe den Kairos sowenig zu wie ein mögliches Selbstsein des Menschen. Die Endlichkeit der Zeit, unser Tod, rettet uns vor dem Zerfließen im Nebelhaft-Konturlosen, rettet uns in die Möglichkeit, dieses einmalige Dasein eigentlich zu sein. Nur weil ich sterben werde, kann ich ich selbst sein. Ich selbst aber als der Widerspruch, der das Dasein des Menschen eigentlich ist: sterblich zu sein im Wissen um und im Verlangen nach Unsterblichkeit.¹⁵¹⁾

lichkeit des Symbolos, der Ankunft des Seins im Seienden, erfahrend gerechtfertigt sind; daß wir aber auch als todverfallendes, ausgesetztes Seiendes vom Nichtsein bedroht vor die Möglichkeit des totalen Sinn-Entzuges gestellt sind, in der Ohnmacht des Seienden dem Sein gegenüber das erscheinende Sein, den Sinn, dem wir zustimmen, durch unsere Kraft als Seiende nicht halten können; wenn das Sein uns nicht hält, können wir im Sinn nicht bleiben, wenn dieser nicht bei uns bleibt. Das Sinn-Glück des Menschen ist immer Angst um dieses Glück."

Max Müller, Erfahrung und Geschichte, S. 149 f.

- 151) "Die Erfahrung der Sterblichkeit ist in sich eine Doppelerfahrung: Während alles außer uns sein Wesen und Sein, seinen Bestand und seine Wirklichkeit im Ganzen hat, ist das menschliche Leben allein nicht nur ein im Alleben geborgenes und gesichertes Teilleben. Es hat seinen Sinn und sein Wesen, seinen Bestand und seine Wirklichkeit in ihm selbst. Menschliches Leben ist Einzelleben, wo die Lebensbewegung nicht nur Teil einer großen Allbewegung ist, in die sie übergeht; darin ähneln wir hier dem, was die Griechen unter den Göttern verstanden. Wie diese sind wir als bestimmtes Seiendes beständig und wirklich, nicht nur vergängliches Moment eines unvergänglichen Ganzen, Aufgang aus diesem und Untergang in dieses hinein als dem einzig Wahren, Wirklichen. Gleichzeitig sind wir sterbliche Götter: ein Widerspruch an uns selbst. Wir gehen

Ist so die ursprüngliche und eigentliche Zeit des Menschen - und eine andere gibt es nicht (s. S. 89) - endlich, so stellen sich drei Fragen:

Welchem Grund entstammt die von der Metaphysik übernommene Auffassung der Zeit als endloser Jetztfolge?

Aus welchem Grund verschließt sich die uneigentliche Seinsweise des Menschen vor der eigenen Endlichkeit?

Welcher Sinn ist in den Störungen des zeitlichen Daseins, die im Vorangegangenen beschrieben wurden, zu finden?

Es wird sich im Folgenden zeigen (s. S. 105-107), daß diese Fragen im Grunde in einer Frage verbunden sind.

unter, ohne in etwas aufzugehen oder überzugehen, in dem wir unseren Sinn haben. Weil wir göttlich sind, ist unser Sterben im Gegensatz zum Ende der Dinge etwas Furchtbares. Darum ist der Mensch ein deinos. Wir haben unseren Sinn in uns selbst, müssen ihn bewahren und können ihn nicht bewahren, sondern gehen mit ihm zugrunde. Kein bergendes All, keine bewahrende Natur birgt und bewahrt uns, nichts hebt uns auf."

Max Müller, Erfahrung und Geschichte, S. 235.

Fünftes Kapitel

Zeithafte Daseinsproblematik im Licht eines eigentlichen Zeitverständnisses

Der Mensch steht, indem er um seine Endlichkeit weiß, in einem Verhältnis zu sich, das selbst den Charakter der Endlichkeit nicht mehr aufweist (s. S. 24 ff). Sein Dasein ist ihm in der Weise gelichtet, daß er als Endlich-Sterblicher offen ist für Unendlichkeit. In der Möglichkeit eigentlich zu sein trifft ihn Unendlichkeit im Kairos, erfährt er Sinn und Sein, jedoch als sich entziehend-Verbergendes. Der ewige Augenblick des Kairos ist als geschichtlicher der Vergänglichkeit unterworfen; ineins spricht sich dem Menschen in seiner Endlichkeit Sein und Nichtsein zu. Der Mensch ist die offene Stätte dieses Widerspruchs. Angesichts von Sein und Nichtsein ist er in die Spannung von Unendlichkeit und Endlichkeit versetzt, welches Versetzen wie ein Ent-setzen ist: herausgerissen aus der Schein-geborgenheit des Alltäglichen, des Scheinselbstverständlichen, in das Ungeheure, in der Helle des Seins um dessen Entzug und um die eigene Endlichkeit zu wissen. Wer vermag zu sagen, ob es in der Kraft des Menschen liegt, in diesem Widerspruch zu leben, oder ob es vielmehr eine Entscheidung des Seins selbst ist, daß es zu Zeiten "gelassen verschmäh" ¹⁵²⁾, den Menschen mit der Maß-losigkeit seiner Wahrheit zu zerstören, und ein andermal sich für unser Maß nicht genügend spart und den Menschen zerbricht. ¹⁵³⁾

152) R. M. Rilke, Erste Duineser Elegie, Sämtliche Werke, 1. Band, Frankfurt/M. 1955, S. 685.

153) Von dieser Erfahrung kündet die späte Dichtung Hölderlins; vergl. auch Heideggers Erläuterungen zu Hölderlins Dichtung, Frankfurt/M. 1951.

Es gibt auch - und wohl wiederum ist dies eine Weise, wie das Sein sich zuspricht - die Abkehr des Menschen von der Endlichkeit aus der Erfahrung von Unendlichkeit, die Abkehr, die es nicht aushält, im Widerspruch zu leben, "sterblicher Gott" zu sein, und die aus Sehnsucht nach Unendlichkeit, nach dem Dauern der Sinnerfahrung, das Wesentliche des Menschen für unsterblich hält. Vielleicht ließe sich in dieser Sehnsucht die Wurzel der platonisch griechischen Auffassung von Tod und Zeit finden; der Auffassung, in der das Wesentliche am Menschen als göttlich und ewig bestimmt wird. Mag das metaphysische Konzept der Zeit als endloser Jetztzeit nun seinen Ursprung in der echten Sehnsucht des Daseins nach Unendlichkeit haben oder mag es aus der Abkehr vom Schmerz der Endlichkeit entsprungen sein: entscheidend bleibt, daß diese Zeitauffassung in der Folge bestimmend wurde für das abendländische philosophische Denken wie auch für die aus ihm entstammende neuzeitliche Auffassung der Zeit und somit für die Selbstauffassung des heutigen Menschen. ¹⁵⁴⁾ Diese Auffassung der Zeit verdeckt die Zeitlichkeit. "Worin gründet aber diese ... Verdeckung der Zeitlichkeit?" fragt Heidegger und antwortet, sie gründe im Sein des Daseins selbst, das "zunächst und zumeist an das Besorgte verloren (ist). In dieser Verlorenheit aber bekundet sich die verdeckende Flucht des Daseins vor seiner eigentlichen Existenz In der besorgten Flucht liegt die Flucht vor dem Tode, das heißt ein Wegsehen von dem Ende des In-der-Welt-seins. Dieses Wegsehen von ... ist an ihm selbst ein Modus des ekstatisch zukünftigen Seins zum Ende. Die uneigentliche Zeitlichkeit des verfallend-alltäglichen Daseins muß als solches Wegsehen von der Endlichkeit die eigentliche Zukünftigkeit und damit die Zeitlichkeit überhaupt verkennen. Und wenn gar das vulgäre Daseinsverständnis vom Man geleitet wird, dann kann sich die selbstvergessene "Vorstellung" von der "Unendlichkeit" der öffentlichen Zeit

154) Vergl. das in der Einleitung hierzu Ausgeführte. Zur Entfaltung der "vulgären Zeitinterpretation" siehe SuZ, S. 424.

allererst verfestigen. Das Man stirbt nie, weil es nicht sterben kann, sofern der Tod je meiner ist." ¹⁵⁵⁾ Zunächst und zumeist aber ist das Dasein Man und gerät gar nicht erst hinein in ein Aushaltenmüssen des schmerzhaften Widerspruchs von Endlichkeit und Unendlichkeit und existiert von vornherein in der Abkehr von der eigenen Endlichkeit. Diese Abkehr und das verdeckende Ausweichen vor der Endlichkeit geschieht, indem es sich an das Besorgte und zu Besorgende des Alltäglichen verliert, wobei der bedeutsame Zeitcharakter in Vordergrund tritt und den kairotischen Charakter der Zeit sowie ihre Endlichkeit verdeckt. Indem das Dasein der eigenen Endlichkeit ausweicht, flieht es vor seinem eigenen Seinsauftrag, der darin besteht, den menschlichen Widerspruch von Endlichkeit und Unendlichkeit in der endlichen Offenheit des konkreten Daseins auszutragen. Das Konzept der Jetztzeit dient dem Man zur Flucht vor der Konfrontation mit der Endlichkeit, ohne daß das Man sich hierüber Rechenschaft ablegen könnte. Gelingt diese Flucht nicht vollständig, so meldet sich gleichsam "das Bild" dessen, was der Mensch eigentlich sein sollte. Hier sei an den Spruch von Angelus Silesius erinnert:

"Im Menschen ist ein Bild des, was er werden soll,
So lange er's nicht ist, ist nicht sein Friede voll."

Dieses Sich-melden kann jedoch aufgrund seiner uneigentlichen Seinsweise nur in Gestalt von Störungen der problemlosen Friedhofsruhe des Man gesehen. Derartige Störungen können zum Beispiel in der Form der im Vorangegangenen beschriebenen Auffälligkeiten des Zeiterlebens oder als panische Todesangst auftreten. Das Man aber bemüht sich, nicht einmal zu derartigen Zerrbildern der eigentlichen Angst vor dem Tod den Mut aufkommen zu lassen. Je völliger das Dasein in der Seinsweise des Man aufgegangen ist, desto weniger kann der aufstörende, "Störungen" und Angst verursachende Aufruf, es selbst zu sein, die Mauern der Uneigentlichkeit durchdringen. Soweit der Mensch in der Weise des Man, das heißt nicht als er selbst, existiert,

155) SuZ, S. 424 f.

so weit ist sein Verstehen vor dem Anruf der Endlichkeit verschlossen. Somit hätte die geschilderte Zeitproblematik, soweit sie als Störung auffällt, den fruchtbaren Aspekt, Anzeichen dafür zu sein, daß hier ein Mensch beginnt, aus der blinden Verlorenheit im Man herauszutreten - ob er dann allerdings vor dem eigensten Seinsauftrag die Flucht zurück in die Beruhigung und Absicherung des Gewohnten zu ergreifen sucht, ob ihn die Wahrheit des Seins versengt und zerbricht, oder ob er angesichts ihrer dennoch sein endliches Dasein eigentlich sein kann, ist eine weitere Frage, welche nur je "durch das Existieren selbst ins reine zu bringen" ist. ¹⁵⁶⁾

Die metaphysische Auffassung der Zeit als endloser Jetztfolge und die uneigentliche Verschlossenheit vor der eigentlichen Endlichkeit gründen also im Sein selbst: darin, daß es sich gibt nur indem es sich entzieht. Der Sinn der dargestellten "Störungen" zeigt sich als ein je anderes Gewahrwerden des Entzuges: Wenn das Sein sich als sich Entziehendes dem Menschen zuspricht, wird er miteins der Endlichkeit und Widersprüchlichkeit seines Daseins gewahr.

Nachdem im vorangegangenen Kapitel ein dem menschlichen Dasein gemäßeres Verständnis von Zeit als das der Metaphysik entfaltet wurde, soll sich dieses nunmehr als Boden für eine philosophische Einordnung der dargestellten Phänomene des Daseins von zeitlicher Problematik im einzelnen bewähren.

Die beiden unter dem Titel "Lähmung" beschriebenen Zeiterfahrungen entstammen sehr verschiedenen Weisen offenständigen In-der-Welt-seins. Das zuerst geschilderte (s. S. 38) ungeduldige Erwarten eines künftigen Ereignisses führt zur Abblendung aller Sinnerfahrungsmöglichkeiten der Gegenwart, die dadurch als Gegenwart jedoch nicht übersprungen werden kann, sondern sich in quälender Bedeutungslosigkeit gerade erst recht aufdrängt, und zwar als "zu langsam" vergehend. Das besagt nun nicht, daß der Betreffende unter einer subjektiven Täuschung

156) SuZ, S. 12.

seines Erlebens leide, welche Interpretation sich von der Zeitauffassung der Metaphysik her anböte, sondern vielmehr, daß der gesamte Offenheitsbereich, der den Menschen ausmacht, der erwarteten Sinnerfüllung oder -bewährung zugewandt ist, welche jedoch nach der Maßgabe des zeitlichen Seins "noch nicht jetzt" sondern "erst dann" sein wird, also zukünftig. Der Austrag der Existenz zeitigt sich hier derart, daß ein Bevorstehendes, ein zukünftig Gewärtigtes von entscheidender Bedeutung für das Um-willen seiner selbst erscheint. Somit wäre in der ersten Erfahrung des lähmenden, zu langsamen Zeitverlaufs nicht eigentlich von einer Störung, als vielmehr von einer Auffälligkeit im Erleben von Zeit zu sprechen. Diese kann nur aufgrund dessen zustande kommen, daß die Zeit eben nicht eine Abfolge gleichgültiger oder gleich wesentlicher Jetztmomente ist, sondern sich zeitlich erstreckt als bedeutsam, kairotisch und endlich.

Ist in dieser Erfahrung das Dasein in äußerster Weise erfüllt von Erwartung, so zeichnet sich die als nächste geschilderte Erfahrung (S. 39 f) vom Nicht-verstreichen-wollen der Zeit gerade durch das Fehlen jeglicher Erwartung eines sinnerfüllenden Ereignisses aus. Hier leidet ein Mensch an der Sinnlosigkeit seines Daseins, sei es, weil er sich den eigenen Lebensentwurf von anderen hat vorgeben lassen und anstelle des eigentlichen Selbstseins das Besorgen des Alltags setzt; sei es, weil auch dieses seinen vordergründigen Sinn verloren hat, wie in den von von Gebattel geschilderten Beispielen. Sobald das Besorgenkönnen der Alltagsroutine aussetzt oder Lücken läßt, scheint die Zeit nicht mehr zu vergehen, es wird dem Menschen langweilig, weil die Zeit zu lange weilt. Ich zitiere hier die aufschlußreiche Interpretation dieser Störung von Boss:

"Oft und lange genug versuchen diese an Langeweile und Sinnlosigkeit leidenden Menschen, ihre verzweifelte Verfassung durch Arbeits-, Vergnügens- oder Betäubungsmittelsüchte zu übertönen. Versagt dieses ständige Überspielen ihrer Not schließlich, dann zeigen sie mit aller Aufdringlichkeit, was es mit der heute vorherrschenden depressiven Verstimmung auf

Langeweile und Sinnlosigkeit auf sich hat. Dann kommt an ihnen kraß zum Vorschein, welcher Art von gestörter Offenständigkeit des Da-seins Langeweile eigentlich ist. Sie ist eine solche, die wohl das Begegnende als Anwesendes vernehmen läßt, doch nur so, daß sich sämtliche Dinge und Mitmenschen bloß noch als gleichförmig nichtssagende Gegebenheiten zeigen können. Alles spricht diese von Grund auf gelangweilten, depressiven Menschen gleich wenig an. Das, was sich ihnen zu zeigen vermag, entzieht sich ihnen zugleich - wenn auch nicht in ein völliges Verschwinden, so doch in eine Ferne, von der her es die Kranken kaum mehr angeht. Es sind nicht nur bestimmte Dinge, die dabei langweilig geworden sind. Es ist den Kranken überhaupt lang-weilig. Dies besagt, daß in der Lange-Weile vor allem die Zeitigung der Zeitlichkeit dieser modernen Neurotiker affiziert ist. Es gibt in der Langeweile keine echte Zukunft, keine tragende Vergangenheit und keine sinnvolle Gegenwart mehr. Alle drei zeitlichen Ekstasen oder Dimensionen sind zu gleich nichtssagenden Bezügen zum Gewesenen, zum Präsenten und zu dem zu Gewärtigenden entleert." 157)

Bei dem dann dargestellten gestörten Zeiterleben der Sinnlosigkeit (S.40f) war es vom Standpunkt der metaphysischen Zeitauffassung her nicht einzusehen, wieso beim Starren auf den gleichmäßigen Ablauf von Jetztmomenten so etwas wie Sinnleere oder gar Angst entstehen kann. In dieser Angst zeigt sich dem Menschen, daß die Sinnhaftigkeit seines Daseins sich zu entziehen droht - und zwar als Sinnhaftigkeit, die nur in der und durch die zeitliche Verfaßtheit seiner Offenheit sich ihm zusprechen kann. Diese "Angst eröffnet dem Da-sein die eine Möglichkeit, daß es nämlich sämtlicher Bezüge zum Anwesenden in der Welt verlustig gehen kann. Das Anwesende droht in der Verstimmung der Angst sich nicht nur wie in der Langeweile in die Ferne einer nichtssagenden Gleichgültigkeit zu entziehen. Auch als so Fernes bleibt das Begegnende in der Welt des Gelangweilten immer noch anwesend. In der Angststimmung dagegen fürchtet das Dasein den völligen Entzug dessen, woran es sich halten kann. Ineins damit

157) M. Boss, Grundriß der Medizin, S. 482.

bringt die Angst das Da-sein vor die Möglichkeit des eigenen Nicht-mehr-da-sein-könnens. Es wird die Ankunft eines leeren, alles in sich vernichtenden Nichts gefürchtet. Zugunsten dieses Gewärtigens einer bevorstehenden Vernichtung des In-der-Welt-seins sind in der großen Angst alle anderen Bezugsmöglichkeiten zum Gewesenen, Gegenwärtigen und Zukünftigen verdunkelt. Weder an den Dingen noch an seinen Mitmenschen kann der so Geängstigte einen Halt finden." 158)

Angesichts dessen, daß Dinge und Mitmenschen keinen Halt mehr bieten, wird der bisher in der Verlorenheit an das alltäglich Andrängende gefundene "Sinn" fragwürdig. Die entsetzende Erfahrung von der Sinnentleertheit eines zeitlich verfaßten Daseins, dessen Bezüge zum sonst Bedeutsamen in die Bedeutungslosigkeit versinken, kann so zum Anbruch einer durch die Fragwürdigkeit der Sinnhaftigkeit überhaupt erst ermöglichten Erfahrung der möglichen eigentlichen Sinnhaftigkeit des zeitlichen Daseins werden. In der zuvor gelebten Selbstverständlichkeit des Man, die den Mut zur Angst vor der endlichen Zeitlichkeit nicht aufkommen ließ, wurde das Dasein selbst und sein Sinn nicht fragwürdig und somit keine eigentliche Sinn Erfahrung möglich. In der Erfahrung der Sinnleere des puren Zeitvergehens zeigt sich, daß in der Flucht vor der Endlichkeit auch eine Sinnerfahrung des Daseins verunmöglicht wird.

Eine Steigerung der Erfahrung, daß beim Versinken der Bezüge des In-der-Welt-seins zur Bedeutungslosigkeit der reine Zeitverlauf an sich durch Sinnleere ängstigt, findet sich in dem zitierten Bericht des jugendlichen Schizophrenen (S. 41 f). Hier ist nicht nur der Bezug zu sich selbst und den Dingen derart gestört, daß die Zeit nicht mehr sinnhaft, sondern nur noch als pure Abfolge von leeren Jetztmomenten erscheint - sondern weitgehend erlebt der Kranke diese Jetztmomente als fragmentierte. Die Einheit der Zeit ist in unverbundene Momente zerrissen, die der Kranke immer wieder "zusammenzubringen" ver-

158) M. Boss, Grundriß der Medizin, S. 482 f.

sucht, indem er nach der Wanduhr wie nach dem Baum vor dem Fenster hinschaut, um sich in all dem Durcheinander des fragmentierten bedeutungsleeren Zeiterlebens an Dinge zu klammern, die doch einst den gewohnten Weltaufenthalt konstituierten. "Geräusche sind nicht so gut." Boss interpretiert diese Aussage: "Wofür sind sie nicht so gut? Als Hilfe. Das heißt: Ein Mensch kann mit bloßen Geräuschen, die auf nichts Anwesendes mit wohlbekannten Bedeutsamkeiten und Verweisungszusammenhängen verweisen, nicht existieren; wie auch der Mensch mit der Zeit als bloßer Jetztfolge nicht zu leben vermag." 159)

Von der metaphysischen Zeitauffassung aus muß diese Erscheinung unverständlich bleiben. Im Horizont eines daseinsgemäßen Zeitverständnisses jedoch können wir sie als Störung des zeitlichen Daseins derart verstehen, daß die ineinander verfugte Offenheit des Daseins und seine Zeitlichkeit aus der bisherigen Selbstverständlichkeit in die Fragwürdigkeit geraten, welche Fragwürdigkeit möglicherweise zum Beginn eines eigentlichen Daseinsverständnisses werden könnte.

Bei den unter dem Titel "Beschleunigung" dargestellten Erfahrungen (S. 43 ff) werden nicht die Sinnbezüge zu den Dingen und Menschen, an denen das Dasein bislang seinen Halt fand, fragwürdig, sondern hier stößt das Dasein an die Endlichkeit selbst. Im Wissen um das eigene Sterbenmüssen vermag es keinen Sinn in der Endlichkeit zu sehen, in ausweglosem Widerspruch greift es angesichts des Endes nach der Unendlichkeit. Die

159) M. Boss, Grundriß der Medizin, S. 495. Vergl. auch M. Boss, a. a. O., S. 259: "In einem solchen Zeitablauf (der ein gleichförmiges Einerlei ohne Wofür wäre) jedoch ist jedes menschliche Existieren ausgeschlossen. Niemand kann deshalb lebend in ihn hinein-verrückt werden. Aus demselben Grunde kann sich die als reiner Ablauf von Jetzt-Punkten interpretierte Zeit nie zum Verständnis menschlicher Probleme eignen." Die Resultate eingehender Forschungen in diesem Bereich finden sich in: The Future of Time, hrsg. von Henri Yaker, Humphry Osmond, Frances Cheek, New York 1972; insbesondere in Section II: Disordered Perception of Time.

Zeit ist als endliche verstanden und wird als solche verneint, die Sehnsucht nach Unendlichkeit bäumt sich auf gegen sie: "ein Morgen wünscht er sich, ein Morgen, während doch sein ganzes Selbst sich dem widersetzen sollte" (Camus a. a. O.). Warum wird auf dieser Erfahrungsebene in der Endlichkeit kein Sinn gesehen? Weil die Zeit zwar als endlich, nicht aber zugleich als jemeinig begriffen ist. Zeit wird aufgefaßt wie ein vorhandenes Ding, das in seiner Substanz abnimmt, mit dem Menschen, der "in ihr" leben muß, jedoch an sich nichts zu tun hat. Dennoch ist der Mensch mit seinem Leben auf diese schwindende "Substanz" angewiesen: kein Wunder, daß in der gleichen Zeiterfahrungen die Zeit gleichsam als zu enger Raum für die Fülle des Möglichen erscheint.

Durchaus keine Störungen, sondern mit dem Dasein ganz allgemein verbundene Erfahrungen stellen die Phänomene des "zu spät" dar, einmal angesichts eines unwiderruflichen Versäumnisses (S. 45), zum anderen in dem Erleben, daß mit zunehmendem Alter die Zeit immer schneller vergeht (S. 45 f). Bei der Erfahrung des Versäumnisses bricht die Endlichkeit dergestalt in den Offenheitsbereich des Daseins ein, daß dieses seines wesentlichen Schuldigseins (vergl. S. 22) inne wird. Sei es, daß der Anruf eines kairotischen Geschehens überhört, sei es, daß einer wesenhaften Möglichkeit des Daseins in bezug zu sich selbst und auf sein Mitsein mit anderen nicht entsprochen werden konnte, sei es, daß ein Unrecht getan wurde - immer stellt die Erfahrung, daß unwiderruflich etwas versäumt wurde, den Menschen mit besonderer Eindringlichkeit vor den Endlichkeitscharakter der jemeinigen und kairotischen Zeit. Schuld und Versäumnis sind gleichsam die andere Seite des Kairos: ohne den Anruf, der im Kairos mein eigenes Selbstsein trifft, und ohne die Endlichkeit, die den Kairos als unwiederbringlichen ermöglicht, wäre so etwas wie Versäumnis gar nicht zu denken. Der Ausruf "hätte ich doch", der angesichts des Versäumten getan wird, steigert sich zuweilen zu der verzweifelten Auflehnung gegen die zukünftige Endlichkeit der Zeit auf, eine Auflehnung, die sich in dem Wunsch ausdrückt, es möge das Ge-

setz der Unumkehrbarkeit der Zeit dieses eine Mal nicht gelten, jene vergangene Stunde in der das Versäumnis geschah, möge sich noch einmal wiederholen. Von der metaphysischen Zeitauffassung her wäre nicht einzusehen, warum eigentlich die unendliche Reihe gleichförmiger Jetztpunkte unumkehrbar sein muß, ebensowenig, wie aus ihr die Möglichkeitsbedingung von Versäumnis abgeleitet werden kann. In der Unumkehrbarkeit der Zeit erscheint ihre Endlichkeit, die Schuld und Versäumnis ermöglicht und sogar unumgänglich mit sich führt.¹⁶⁰⁾ Die zunehmende Geschwindigkeit, mit der das Vergehen der Zeit im fortschreitenden Alter erfahren wird, ist gleicherweise in der Endlichkeit der Zeit begründet, im Sein-zum-Ende des Daseins. Das Sein zum Ende betrifft das Kind in anderer Weise als den Erwachsenen, in wieder anderer Weise den Greis, denn Dasein ist nicht ein gleichbleibendes Etwas, das sich auf der Linie gleicher Jetztpunkte entlangbewegte, sondern Dasein ist seine Zeitlichkeit. Die Offenständigkeit des kindlichen Daseins ist vornehmlich von ihrem Möglichkeitscharakter durchstimmt, das aufwachsende und sich zum Eigensein begrenzende Dasein wird in der Notwendigkeit fortgesetzten Wählenmüssens ausdrücklicher von der Endlichkeit angesprochen, welche sich dann im Aufruf an den alten Menschen, das Seinlassen zu lernen, gleichsam verdichtet. Das "schneller Vergehen" der Zeit ist, fern davon, subjektive Täuschung zu sein, nichts anderes als der jeweils anders vernommene Anruf der eigenen Endlichkeit an den sterblichen Menschen. Spricht sich in der Endlichkeit nicht auch zugleich Sinn dem Dasein zu, das heißt ist sein Vernehmenkönnen auf das Sterbenmüssen eingeschränkt, ohne daß es dieses zugleich als Grund und Folie der Sinn-

160) "Die vulgäre Auslegung bestimmt den Zeitfluß als ein nichtumkehrbares Nacheinander. Warum läßt sich die Zeit nicht umkehren? An sich ist, und gerade im ausschließlichen Blick auf den Jetztfluß, nicht einzusehen, warum die Abfolge der Jetzt sich nicht einmal wieder in der umgekehrten Richtung einstellen soll. Die Unmöglichkeit der Umkehr hat ihren Grund in der Herkunft der öffentlichen Zeit aus der Zeitlichkeit, deren Zeitigung, primär zukünftig, ekstatisch zu ihrem Ende 'geht', so zwar, daß sie schon zum Ende 'ist'." SuZ, S. 426.

haftigkeit des zeitlich-endlichen Lebens erführe, so kann die Zeit als rasender Absturz ins Nichts erfahren werden. (S. 46 f)

Hier wie bei den anderen Auffälligkeiten des Zeiterlebens hat sich, soweit es sich um gravierendere Störungen handelte, in ähnlicher Weise ein Ausfall an Sinnerfahrung als Wurzel der eigentlichen Störung im Verhältnis des Daseins zu seiner Zeitlichkeit gezeigt. Wir werden, wenn wir uns nunmehr der Deutung jener Phänomene zuwenden, die eine Störung des zeitlichen Daseins selbst, nicht sosehr eine des Zeiterlebens betreffen, sehen, daß diese Unterscheidung von Zeiterleben und Leben in der Zeit wohl für die Phänomenbeschreibung, nicht mehr aber für ihre philosophische Deutung ausreicht. Ein je anders erfahrener Sinnentzug ist auch hier der Grund der jeweiligen Zeitproblematik.

Die Angst vor dem Tode (S. 48 ff) hat sich vom Gesichtspunkt der metaphysischen Zeitauffassung und der aus ihr entsprungenen neuzeitlichen Haltung zum Tode als eine unproduktive, zweck- und mutlose Hinwendung zum Sterben gezeigt, über der das Leben versäumt wird. Wie erscheint dagegen die Todesangst im Licht des dem Dasein angemesseneren Zeitverständnisses? Der Tod erwies sich (S. 83 ff) als die Bedingung der Möglichkeit dafür, daß der Mensch er selbst sein kann. Dieses eigentliche Selbstsein ist angsterregend, weil es ihn hinaussetzt aus den üblichen Sicherungen im Bereich des gewohnten Besorgens des Daseins. Alles, was in der Welt, in der der Mensch alltäglich existiert, wichtig war, versinkt in die Unbedeutbarkeit. Was er bisher besorgte und betrieb, ist angesichts des Sterbenmüssens belanglos. In der Angst bricht das alltäglich Vertraute im Bereich des Besorgens zusammen, und der Mensch wird auf sich selbst zurückgeworfen. Wenn das Besorgbare als nichtig erscheint, leuchtet die Möglichkeit eigentlichen Seinkönnens auf: angesichts des Todes ohne Halt am

Alltäglichen in der Unbedingtheit und Ausgesetztheit des Selbst-Seins zu existieren. ¹⁶¹⁾

"Die Angst vor dem Tode ist Angst 'vor' dem eigensten, un-
bezüglichen und unüberholbaren Seinkönnen." ¹⁶²⁾ "Das Sein
zum Ende entsteht nicht erst durch und als zuweilen auftau-
chende Einstellung, sondern gehört wesentlich 'zum Dasein'.
Das je im Dasein herrschende 'Wissen' oder 'Nichtwissen' um
das eigenste Sein zum Ende ist nur der Ausdruck der existen-
ziellen (vergl. S. 32, Anm. 48) Möglichkeit, in verschiedener
Weise sich in diesem Sein zu halten. Daß faktisch viele zu-
nächst und zumeist um den Tod nicht wissen, darf nicht als
Beweisgrund dafür ausgegeben werden, daß das Sein zum Tode
nicht 'allgemein' zum Dasein gehöre, sondern nur dafür, daß
sich das Dasein zunächst und zumeist das eigenste Sein zum
Tode, flüchtig vor ihm, verdeckt. Das Dasein stirbt faktisch,
solange es existiert, aber zunächst und zumeist in der Weise
des Verfallens." ¹⁶³⁾

Die Todesangst des jungen Mädchens I. K. (S. 53 ff) zeugt von
einer der existenziellen Möglichkeiten, sich in verschiedener
Weise zum eigenen Ende zu verhalten. In der zumeist herrschen-
den Tendenz, sich dieses zu verdecken, kann sie nicht verblei-
ben, nachdem sie etwas erkannt hat, was, wie sie zu Recht sagt,
die anderen nicht erkannt haben - nämlich, daß das Leben der
Menschen ein Sein zum Ende ist. In die eigentliche Übernahme
dieses Seins zum Ende ist sie jedoch noch nicht gelangt. Zwar
würde dieses sich nicht durch Angstlosigkeit auszeichnen, son-
dern durch die Bereitschaft, die eigentliche Angst vor der
Möglichkeit des Nichtseins seiner selbst auszuhalten ¹⁶⁴⁾,
dies eben aber vermag I. K. nicht. Sie vermag es nicht, weil
sie die Zeit nur als Jetztfolge kennt, nicht als kairotisch-

161) Vergl. SuZ, §§ 40, 68 b.

162) Vergl. S. 94 und Anm. 134 dieser Arbeit.

163) SuZ, S. 251.

164) Vergl. SuZ, § 53.

sinnhaft sich zeitigende Eigentlichkeit des Daseins. Jeder Jetztmoment ist als vergänglicher jeder Sinnhaftigkeit bar, mehr und mehr drängt sich die sinnlose Vergänglichkeit in den immer kürzer werdenden Zeitabschnitten der I. K. auf, die sie "denken muß", "wodurch die Hetze immer größer wird, so daß der Zustand schließlich ins Irrenhaus führen muß." 165) Das Zeugnis der I. K. beeindruckt als nahezu reine Darstellung der Erfahrung von einer bewußten Konfrontation mit der Endlichkeit der Zeit, die somit den Endlosigkeitscharakter der metaphysischen Zeit verloren hat, nicht aber den der linearen Abfolge homogener Jetztmomente. "Das Ganze ist so sinnlos" - I. K. hat recht, angesichts dieser Jetztfolge den Tod als sinnwidrig und das Entstehen künftiger Geschlechter nicht als Trost, sondern als eine Potenzierung der Sinnlosigkeit zu empfinden: "... dann sterbe ich, dann kommen andere, die leben auch ungefähr so lange und essen und schlafen wie ich, und dann kommen wieder andere, und so geht es weiter, ohne Sinn, Tausende von Jahren." 166)

Auch der Charakter der Jemeinigkeit ist in ihrer Zeiterfahrung verdeckt:

"Als die Schwester heiratete, habe ich mir ausgerechnet: in einem Jahr, in zwei, in drei Jahren komme ich dran. Ich komme dran wie eben auch die anderen Frauen drankommen. Das erscheint mir so sinnlos. Ebenso beim Sprechen in einer Gruppe: Jetzt kommt der dran, jetzt dieser, jetzt ich. Ich rede, eben weil ich drankomme, und das ist so sinnlos." 167) In solchem Empfinden ist der Charakter der Bedeutsamkeit der Zeit rudimentär erhalten: jetzt ist es Zeit zu heiraten, jetzt ist es Zeit zu reden - rudimentär aber, weil er keinen Bezug zu der Eigenexistenz

165) Vergl. Medard Boss' Vorstellung eines naturwissenschaftlichen Forschers, der "die Zeit als eine homogene Abfolge von lauter Jetztpunkten (deutet); doch nur solange er in seinem Laboratorium experimentiert. Denn würde er auch in seinem Privatleben einzig von einer so vorgestellten Zeit betroffen, ... müßte er unweigerlich verrückt werden." Grundriß der Medizin, S. 259.

166) von Gebattel, Prolegomena ..., S. 2.

167) von Gebattel, Prolegomena ..., S. 3 f.

des Menschen aufweist. Ebenso gut könnte irgendein anderes Geschehen diese Jetztstelle einnehmen. Weil jeder vergehende Moment nur das Ende unaufhaltsam näherbringt, ist es egal, was in ihm geschieht: alles ist sinnlos. Das bloße formale Jetzt ist geblieben, ausgeklammert sind die dem je einzelnen Dasein eignenden sinnhaften Seinsmöglichkeiten, die in der Liebe und Ehe wie in der sprachlichen Kommunikation mit anderen da sein könnten. Wo das Man regiert - ich heirate, weil man heiratet, ich rede, eben weil ich drankomme, weil man es erwartet - ist die Übernahme der Situation im eigentlichen Selbstsein nicht möglich.

Immer wieder klagt sie, daß alles "so sinnlos", daß "doch alles egal" sei. Ist alles so sinnlos, weil I. K. keine andere als die Zeit der Metaphysik kennt, oder aber erfährt sie vielmehr die Zeit als bloße Jetztfolge, die unaufhaltsam den Tod heranbringt, weil der Sinn sich entzogen hat? Wie immer diese Frage zu beantworten sein mag, jedenfalls scheinen der Sinnentzug und die bloße Jetztzeit einen gemeinsamen Grund zu besitzen.

Dieser Sinnentzug waltet in der Seinsweise des Man und der Jetztzeit mächtiger weil verborgener als dort, wo im Erschrecken angesichts des Todes um ihn gewußt wird. Hier erst, angesichts der eigenen Sterblichkeit, kann der Mensch der eigentlichen Sinnhaftigkeit seines Daseins wie auch der Zerbrechlichkeit des Sinnes inne werden. Wüßten wir nicht um Sinn, so könnten wir auch nicht um seinen Entzug wissen. Existenziell gibt es mannigfaltige Weisen des Wissens. Immer begleitet die Angst vor dem Tod und die Angst vor dem Entzug der Sinnhaftigkeit das Erwachen aus der Verlorenheit ans Besorgte. Ein Ausweichen vor der Angst geschieht in den tröstlichen Spitzfindigkeiten Epikurs und der ihm folgenden Denker (S. 50); das immer unmöglicher zu vollziehende Verdecken des eigenen Sterbenmüssens und die Einsamkeit des Sterbenden inmitten trostreich-unaufrichtiger Angehöriger ist in Tolstois Erzählung vom Tod des Iwan Iljitsch dargestellt (S. 49).

Ein über Jahrtausende hin gültiges Zeugnis des Entsetzens angesichts des Todes, ausgelöst durch den Tod des geliebten Freundes, besitzen wir im Epos des Gilgamesch (S. 52), der jeglichen

Trost verachtet, um trotz der Unerbittlichkeit des Endes mit aller Kraft um Unsterblichkeit zu ringen - bis zum Tode. Die Angst vor dem Tod kann in der eigentlichen Existenzweise ausgehalten werden, wenn der Mensch den Halt am Seienden läßt, das angesichts des Nichtseins keine Sicherheit geben kann, und sich hinaushalten läßt in die Ungeborgenheit der Lichtung des Seins, die er selber ist. Im Fall der I. K. wird dies nicht vermocht. Hier ist das Vernehmenkönnen des Daseins so ausschließlich auf das Schwinden der bis zum Ende noch verbleibenden Jetztmomente eingeschränkt, daß die solcher Art metaphysisch reduzierte Todesangst übermächtig das gesamte Erleben des Menschen bestimmt. Ein Ausschnitt aus dem eigentlichen Sein zum Tode wird allein beherrschend in der Absurdität des bloßen Vergehens einer sinnlos zugemessenen Zeitspanne. Es sieht so aus, als hindere hier die übermächtige Todesangst das Leben; recht verstanden ist es jedoch die überwältigende Sinnleere einer solchen Erfahrung, die ein eigentliches Sein zum Tode, das heißt die Leben und Sterben gleichermaßen verunmöglicht.

Todesangst dieser Art ist nicht, wie die in der Tradition wurzelnde neuzeitliche Alltagsmeinung urteilt, feige Lebensflucht und zwecklose Schwermut, sondern hier ist mehr gesehen als in der den Tod verdeckenden Betriebsamkeit des Alltags. Es ist mehr, jedoch noch nicht genug gesehen: Erblickt worden ist der Tod als Ende, nicht aber ist er zur Offenbarungsstätte des eigentlichen Wesens des Menschen und des Seins selbst geworden.

Man könnte meinen, daß die beiden zuletzt geschilderten Seinsweisen keinen Bezug zu einer zeitlichen Problematik hätten. Unmittelbar ist in ihnen von Zeit ja lediglich am Rande in Gestalt von Über- bzw. Unkorrektheit im Umgang mit der Uhrzeit die Rede. Dem genaueren Blick jedoch zeigt sich, daß diese Meinung wiederum von der metaphysischen Zeitauffassung getragen ist. Wie erscheinen der rechnend-planende Umgang mit der Zeit (S. 57 ff) und die Selbstverlorenheit in der Unendlichkeit (S. 62 ff) in einem umfassenderen Zeitverständnis?

Hier wird der Tod nicht eigens thematisch. Dennoch ist er es, vor dem jede der beiden Seinsweisen flieht, wenn auch in je anderer Weise. Die unter dem Titel "Verplanung" dargestellte richtet gleichsam festes Mauerwerk gegen ihn auf und sichert sich in diesen selbst gebauten Begrenzungen ab gegen alles Unvorhersehbare, Unverfügbare, gegen den Wandel des Lebens und gegen die Zerstörung des Bestehenden. Die Unverfügbarkeit der Zukunft und des eigenen Seinsauftrages geht unter in der Verplanung der Zeit.

Richtet der "Verplanende", um sich vor der Todesdrohung abzusichern, so enge Grenzen auf, daß er mit ihnen die lichte Weite seines endlichen Daseins zustellt, so weicht der "Selbst-verlorene" der Endlichkeit in entgegengesetzter Richtung aus: er übersieht sie von vornherein, überspielt alle Grenzen und lebt bis zum Tode als gäbe es ihn nicht. In fast jeder Hinsicht hat jeder von ihnen dort zuviel, wo der andere zuwenig hat, und umgekehrt. Was bei dem ersten als Zuverlässigkeit, Treue, als Gleichmaß und Enge der Persönlichkeit, als Armut an Phantasie und Angst vor Ungewohntem beeindruckt, hat seinen Grund in der Abwehr des je nur ihn meinenden Seinsauftrags. Statt diesem mit seinem Eigensein zu entsprechen, gehorcht er dem Herkommen, der öffentlichen Meinung, dem, was rechtens ist. Die willkürliche Eigenmächtigkeit, die sich in diesem zu kurz greifenden Scheingehorsam verbirgt, wird übersehen. Läßt der Mensch dieser Seinsweise das Unverfügbare, das sich ihm in der Endlichkeit der Zeit zusprechen will nicht zu, indem er sein Dasein mit eigenmächtiger Pünktlichkeit gegen kairotische Unverfügbarkeit absichert, so vermeidet die zweite Seinsweise mit ihrer spontanen Sprunghaftigkeit, ihrem Reichtum an Phantasie, mit ihrer Abneigung gegen Treue und Zuverlässigkeit den Blick in das Doppelantlitz der Endlichkeit, nur dieser eine begrenzte Mensch und sterblich zu sein. Beides konstituiert die Ständigkeit des eigentlichen Selbstseins. Erst im Wissen um das eigene Sterbenmüssen vernimmt der Mensch den Anruf, er selbst zu sein und sein Selbstsein ständig zu sein. Selbständigkeit ist das Sein dessen, dem es in seinem Dasein um dieses selbst geht. "Das Phänomen des eigentlichen Seinkönnens öffnet

aber auch den Blick für die Ständigkeit des Selbst in dem Sinn des Standgewonnenhabens. Die Ständigkeit des Selbst im Doppelsinne der beständigen Standfestigkeit ist die eigentliche Gegenmöglichkeit zur Unselbst-ständigkeit des unent-schlossenen Verfallens." ¹⁶⁸⁾ Die Unständigkeit des Selbst-verlorenen zeigt sich als eines in der Unverbindlichkeit im Bezug zu sich selbst, im Bezug zu anderen, im Bezug zur Zeit und zum Tod. Was als fehlende Kontinuität, als Sprunghaftigkeit und Flüchtigkeit im Dasein dieser Menschen beeindruckt und manchmal als spontan mißdeutet wird, ist nichts anderes als die Folge dieser Unverbindlichkeit. Daß dieses Dasein nicht es selbst ist, hat seinen Grund darin, daß es dem Tod ausweicht. Erst in der Konfrontation mit der eigenen Endlichkeit lernt der Mensch die Endlichkeit der Begrenztheit als dieser eine und kein anderer anzunehmen, er selbst eigentlich zu sein, und dies in der nüchternen Bejahung des ihm mit sich selbst Auferlegten. Die Selbstverliebtheit des in der Unendlichkeit Selbstverlorenen wie die pflichtgetreue Selbstver-leugnung des seine Zeit Verplanenden verfehlen dies gleichermaßen. In beiden Seinsweisen tritt Eigenmächtigkeit an die Stelle, wo der Mensch den Anspruch des Seins, er selbst zu sein, vernehmen und den Widerspruch zwischen Endlichkeit und Unendlichkeit, der er selbst ist, aushalten könnte. In je ver-schiedener Weise wird das Unverfügbare der Zeit - der Kairos und ihre Endlichkeit - nicht zugelassen, in die Macht des zu-greifenden Verfügenwollens zu bringen gesucht. Im Widerstreit von Endlichkeit und Unendlichkeit greift der Verplanende zu früh nach einer zu Absicherungen pervertierten Endlichkeit, der Selbstverlorene überspielt sie. Der eine setzt ein zu enges Maß, der andere lebt maßlos.

Ansichts dieses Gegensatzes von zuviel und zuwenig bei den beiden geschilderten Seinsweisen stellt sich die Frage nach der Norm, von der her geurteilt wird, in zweifacher Weise.

168) SuZ, S. 322.

Nämlich erstens: liegt das rechte Maß, die Norm, die uns berechtigt, den Lebensentwurf des einen als zu eng, des anderen als zu weit zu beurteilen, in der Mitte zwischen beiden Extremen? Und zweitens: von welcher Norm her wird überhaupt die Berechtigung hergeleitet, die beiden gegensätzlichen Existenzweisen als Störungen des zeitlichen Daseins oder hier besser als uneigentliche Seinsweisen zu bezeichnen?

Es wurde behauptet, der Verplanende und der Selbstverlorene verfehlten das Eigentliche in gegensätzlicher Richtung. Woher nimmt diese Behauptung ihre Berechtigung? Könnte es sich nicht vielmehr so verhalten, daß zum Beispiel das, was als Augenblicksverfallenheit des Selbstverlorenen bezeichnet wurde, Offenheit für die Ankunft des Kairos ist - jene Offenheit, die der seine Zeit Verplanende gerade nicht zuwege bringt? Und daß dessen Treue und Zuverlässigkeit auf jene Kontinuität der Eigenständigkeit schließen läßt, die wiederum dem Selbstverlorenen fehlt? Was denn unterscheidet die Treue der ersten Existenzweise von echter Treue und Ständigkeit des eigentlichen Selbstseins, was unterscheidet die bewegliche Ansprechbarkeit der zweiten von der Bereitschaft, dem Anruf des Augenblicks mit der Eigentlichkeit der Existenz zu entsprechen? Sollte man nicht, statt beide Existenzweisen als uneigentliche zu bezeichnen, vielmehr meinen, das Optimum menschlichen Daseins läge in der "goldenen Mitte", wo dem Menschen die Verhaltensweisen beider in ausgewogenem Maße zur Verfügung stünden? Auf beide Fragen nach der Norm der Eigentlichkeit eines Daseins wäre zu antworten: Das Maß kann niemals von einer "Mitte" bezogen werden. Die Frage kann so nur aus einer Verkennung dessen gestellt werden, was Eigentlichkeit besagt. Die Weite oder Begrenzung des Daseins ist jemeinig wie dieses selbst. Die "Norm" dafür kann nur die Maßgabe des ontischen Daseins sein, das seinem Seinsauftrag entspricht, statt ihm auszuweichen, das sich ihm auftut und hinhält, statt nach Sicherungen zu greifen, wie der Verplanende, oder nach der Unendlichkeit, wie der Selbstverlorene.

Die andere Frage, von welcher Norm her die Handlungsweise eines konkreten Daseins als eigentlich oder uneigentlich beurteilt

werden kann, ist gleichfalls so zu beantworten, daß nie von der bloßen Handlung, sondern immer nur vom Dasein selbst aus geurteilt werden kann. Die Eigentlichkeit eines Daseins hat ihre Norm in diesem selbst, insofern es vom Sein selbst in Anspruch genommen ist. Der Blick auf die bloße Handlung vermag nicht zu entscheiden, ob diese aus der Ständigkeit des eigentlichen Selbstseins oder aus der verdeckenden Flucht vor diesem vollzogen wurde. Was beispielsweise in verschiedenen Situationen mit dem gleichen Namen Treue benannt wird, kann aus der sich an Sicherheiten klammernden Angst vor - oder aber aus der Freiheit zum eigensten Seinkönnen entsprungen sein. Entscheidendes Kriterium ist hier wiederum das Todesverständnis des Menschen als "das zentrale Moment in (seiner) Selbstdeutung" ¹⁶⁹⁾ der Tod und mit ihm das eigenste Selbstsein aber wird hier beide Male verdeckt und verstellt, beziehungsweise überspielt und verharmlost. In der Abwendung von ihm "treibt das Dasein einer Entfremdung zu, in der sich ihm das eigenste Seinkönnen verbirgt." ¹⁷⁰⁾

Es wurde gesagt, daß in beiden Existenzweisen Eigenmächtigkeit an die Stelle des Vernehmenkönnens des eigentlichen Seinsauftrags trete. Die seinsblinde Eigenmächtigkeit, die in vielerlei Gestalten auftreten kann, selbst in der des zwanghaften Gehorsams, durchzieht alle uneigentlichen Seinsweisen. Die Ständigkeit des eigentlichen Selbstseins dagegen hat sich des eigenmächtigen Verfügenwollens begeben. Sie hat sich vom Sein und von seinem eigensten Seinsauftrag in Anspruch nehmen lassen und entspricht diesem Anspruch. Nichts fürchtet und flieht das uneigentliche Selbstsein, das Man-selbst, so sehr wie dieses sicherungslose Hinausgehaltensein, das den schmerzlichen Widerspruch aushalten muß, endlich-sterblich sich nach Unendlichkeit zu sehnen.

169) Vergl. hierzu S. 93 dieser Arbeit und Demske, Sein, Mensch und Tod, S. 175.

170) SuZ, S. 178.

Es wäre jedoch zu kurz gesehen, die Verplanung der Zeit und die Selbstverlorenheit in der Unendlichkeit lediglich als Flucht vor dem eigenen Sein zum Tode verstehen zu wollen. Bei beiden ist die verdeckende Flucht zugleich von genuiner Sehnsucht bestimmt: der zu kurz reichende Ausgriff des Verplanenden meint nicht allein Absicherung, sondern auch die echte Dauer des Verlässlichen, das uns im Sein hält und trägt; die Augenblicksverfallenheit des Selbstverlorenen sehnt sich nach der zeitlosen Tiefe des Kairos. Das eigenmächtige Verfügenwollen aber verhindert die Ankunft des Seins, die nur dort geschehen kann, wo der Mensch nicht zugreift, sondern es geschehen läßt. Das Geschehenlassen ist nicht als Passivität gemeint, sondern als ein Sich-überlassen an das Walten des Ungewohnten. Dieses "vermag uns nur zu erfassen, wenn wir den Mut zur Angst haben, die das Greifbare verschmäht, weil der Mensch hinausgehalten ist ins Unbegreifliche." 171)

Aus solchem Geschehenlassen erst entspringt aus der Gelassenheit für die Ankunft des Seins die eigentliche Entschlossenheit: "Die Entschlossenheit bedeutet Sich-aufrufen-lassen aus der Verlorenheit in das Man." 172) "Das Wesen der Entschlossenheit liegt in der Ent-borgenheit des menschlichen Daseins für die Lichtung des Seins ... dieser Bezug zum Sein aber ist das Lassen. Daß alles Wollen im Lassen gründen soll, befremdet den Verstand." 173) Dieses Wollen ist das Gegenteil von eigenmächtiger Willkür, ist "Annahme seiner selbst" 174), Annahme des eigenen Seinsauftrags.

Der sich in der Endlichkeit zusprechende Seinsauftrag wird in beiden Seinsweisen überhört, der Seinsauftrag, der das eigene, zeitlich-endliche Selbstsein meint.

171) Fritz Leist, Existenz im Nichts, S. 221.

172) SuZ, S. 299.

173) Heidegger, Einführung in die Metaphysik, S. 16.

174) Romano Guardini, a. a. O.

Zusammenfassend läßt sich sagen, daß mit Ausnahme der unter den Titeln "Verplanung" und "Selbstverlorenheit" dargestellten Existenzweisen die geschilderten Phänomene dadurch beeindrucken, daß in ihnen die Problemlosigkeit des alltäglichen Daseins durchbrochen ist. Dieser Durchbruch erscheint in Form einer Störung, und zwar derart, daß die Zeit selbst in den Blick rückt. Weil die zeitliche Erstrecktheit des Daseins diesem je schon in seiner Offenheit gelichtet ist, kann dies in je verschiedener Weise geschehen. Die geschilderten Beispiele zeithafter Problematik sind bestimmte Möglichkeiten der Erfahrung von Zeit, welche das Dasein des Menschen von Grund auf kennzeichnet. Das Gewahrwerden der zeitlichen Verfaßtheit des Daseins aber ist nicht ein beliebiger Vorgang, denn mit der Zeit erscheint ihre - und das besagt unsere - Endlichkeit. Der Stoß an die eigene Endlichkeit vermag zum Anstoß zu werden, der aus der beruhigenden Seinsweise des Man aufstört. Der Aufbruch aus der Seinsweise des Man aber geschieht faktisch zunächst immer als Störung; als Staunen, wenn der Mensch seiner eigentlichen Existenzmöglichkeit gewahr wird, als Entsetzen, herausgesetzt aus der nie fragwürdig gewordenen Scheingeborgenheit des Gewohnten und hineingestoßen zu sein in die Frage nach dem Sinn dieses endlichen Daseins.

Bei den anfangs geschilderten Phänomenen waren es verschiedene Weisen des Sinnentzuges angesichts der Endlichkeit der Zeit, die als ängstigend, quälend oder störend erfahren wurden. Dadurch gelangte die zeitliche Verfaßtheit des Daseins als problematisch in den Blick. Dies geschieht in den letzten beiden Seinsweisen nicht, in denen vielmehr das mögliche Aufbrechen einer Endlichkeitsproblematik umgangen wird. Dies geschieht in der "Verplanung", wo zwar der Mensch dieser ersten Seinsweise der Endlichkeit der Zeit Rechnung zu tragen vermeint, indem er jedoch lediglich über dem Dienst an den falschen Götzen der Uhrzeit den Anruf seiner eigentlichen Zeitlichkeit überhört. In der zweiten Seinsweise, der Selbstverlorenheit in der Unendlichkeit, spielt der Mensch mit sich und seiner Zeit in so verharmlosender Weise, daß ein Aufbre-

chen der Furchtbarkeit der eigenen Endlichkeit von vorn-
herein verunmöglicht wird.

Wieder stellt sich die Frage, ob es nicht das Sein selbst
ist, das hier den Sinnentzug verbirgt, so daß der Mensch
von sich aus gar nicht erst auf die Frage nach Sinn und
Sinnlosigkeit angesichts der Endlichkeit zu stoßen vermag.

Schluß

Es ging in dieser Arbeit um ein philosophisches Verständnis der Endlichkeit des Menschen. Das Verhältnis des Menschen zu der Zeit seines gelebten Daseins wurde dort untersucht, wo dieses sich im Ontischen als problematisch zeigte, so daß Zeit in der einen oder in der anderen Weise ausdrücklich in den Blick rückte. Dies geschah, um ein zweifaches zu zeigen: Einmal, inwiefern die aus der traditionellen abendländischen Philosophie stammende Auffassung der Zeit als einer Folge homogener Jetztmomente einer Nivellierung und Verdekung dessen entspringt, was Zeit eigentlich ist; und andererseits, wie ein an Heideggers Denken orientiertes Verständnis der Zeit einen philosophischen Zugang zur Sinnhaftigkeit des zeitlich-endlichen Daseins ermöglicht. Das leibliche sterbliche Selbstsein des je einzelnen Daseins galt der Metaphysik von ihrem Anfang her als ein Umweg zum Wesentlichen, Überzeitlichen, Überpersönlichen, Ewigen: zum Geist. Sein, Geist und Ewigkeit standen im Gegensatz zum Werden, zur Sinnhaftigkeit des Leibes, zur Zeit. Die reine Gegenwart, das Jetzt, galt als das Abbild der Ewigkeit in der Zeit als allein seiend im Sinne steter Anwesenheit. Die Zeit als Zeit des je konkreten Daseins wurde nicht bedacht, sowenig wie die Endlichkeit des Menschen durch die Begrenzung, dieser eine und kein anderer sein zu sollen, und die Endlichkeit durch sein Sterbenmüssen. Inwiefern die Zeit, das Dasein und der Tod zusammengehören in ihrer ursprünglichen "Jemeinigkeit" - meine Zeit, mein Dasein, mein Tod -, versuchte die Arbeit zu zeigen (vergl. insbesondere S. 89). Von daher gesehen ist die ursprüngliche Zeit endlich; ist nicht homogene Jetztfolge, sondern ist das Maß des endlichen Daseins, das sich zeitlich erstreckt. Dieses Maß kann der Mensch sich nicht selbst geben oder nehmen, sondern es wird ihm gegeben. Als Endlichkeit,

die um ihre Endlichkeit weiß, ist das Dasein zugleich Offenheit, ist Lichtung durch und für das Sein, Lichtung, in der das Sein den Menschen als Anspruch und Ruf trifft. Auf die Frage nach dem Sinn des Daseins angesichts des Todes wurde statt des tröstenden Verweises auf Ewigkeit und Unsterblichkeit im Gegenteil zu zeigen versucht, daß die Endlichkeit zutiefst zum Dasein gehört, ja es selbst ist und allererst sein läßt.

Literaturverzeichnis

- | | |
|-------------------------|--|
| Anteile. | M. Heidegger zum 60. Geburtstag.
Frankfurt/M. 1950 |
| de Beauvoir, Simone | Une Mort très douce.
Paris, 1964 |
| Beckett, Samuel | Stücke Kleine Prosa.
Frankfurt/M. 1967 |
| Bergson, Henri | Essai sur les données immédiates
de la conscience.
120. Aufl., Paris, 1967 |
| Binswanger, Ludwig | Schizophrenie.
Pfullingen, 1957 |
| Bock, Irmgard | Heideggers Sprachdenken.
Diss. München, 1965 |
| Bollnow, Otto Friedrich | Das Wesen der Stimmungen.
3. Aufl., Frankfurt/M., 1956 |
| Boss, Medard | Psychoanalyse und Daseinsanalytik.
Stuttgart, 1957 |
| Boss, Medard | Grundriß der Medizin.
Stuttgart, 1971 |
| Bretschneider, Willy | Sein und Wahrheit. Über die Zusammengehörigkeit von Sein und Wahrheit im Denken Martin Heideggers.
Meisenheim am Glan, 1965 |
| Bridgman, Percy W. | The Nature of Physical Theory.
Princeton, 1936 |
| Bröcker, Walter | Heidegger und die Logik.
In: Philos. Rundschau Jg. 1,
1953/4, H. 1 S. 48-56 |

- Brüning, Walter Geschichtsphilosophie der Gegenwart.
Stuttgart, 1961
- Bultmann, Rudolf Glauben und Verstehen,
2. Bd. S. 59-79.
Tübingen, 1952
- Bultmann, Rudolf Geschichte und Eschatologie.
2. Aufl.
Tübingen, 1964
- Camus, Albert Le Mythe de Sisyphe,
in: Essais.
Paris, 1965
- Conrad-Martius, Hedwig Die Zeit.
München, 1954.
- Delp, Alfred Tragische Existenz.
Zur Philosophie M. Heideggers.
Freiburg/Brsg., 1935
- Demske, James M. Sein, Mensch und Tod.
Das Todesproblem bei Martin
Heidegger.
Freiburg/München, 1963
- Dührssen, Annemarie Psychogene Erkrankungen bei Kindern und Jugendlichen.
Göttingen, 1954
- Durandeaux, Jacques L' Eternité dans la vie quotidienne.
Bruges, 1964
- Elhardt, Siegfried Tiefenpsychologie.
Eine Einführung.
Stuttgart, 1971
- Fürstenau, Peter Heidegger. Das Gefüge seines Denkens. Philosophische Abhandlungen Bd. XVI,
Frankfurt/M., 1958
- The Future of Time Man's Temporal Environment.
Hrsg. Henri Jaker, Humphry Osmond,
Frances Cheek.
New York, 1972

- | | |
|---|---|
| Gebattel, V. E.
Freiherr von | Prolegomena einer medizinischen
Anthropologie.
Berlin, 1954 |
| Gilgamesch | Hrsg. Georg Burckhardt.
Wiesbaden, 1955 |
| Green, Helen B. und
Knapp, Robert H. | Time Judgment, Aesthetic
Preference, and Need for
Achievement.
Journal of Abnormal and Social
Psychology 58 (1959) S. 140-142. |
| Guardini, Romano | Die Annahme seiner selbst.
Würzburg, 1960 |
| Guitton, Jean | Le Temps et l'éternité chez
Plotin et Saint Augustin.
Paris, 1959 |
| Heidegger, Martin | Sein und Zeit.
Zuerst erschienen als Sonderdruck
aus: Jahrbuch für Philosophie und
phänomenologische Forschung,
Halle, 8 (1927). 11. unveränderte
Aufl., Tübingen, 1967. |
| Heidegger, Martin | Kant und das Problem der Meta-
physik (Bonn 1929).
2. unveränderte Aufl.
Frankfurt/M., 1951 |
| Heidegger, Martin | Erläuterungen zu Hölderlins Dich-
tung (Frankfurt/M. 1944).
2. vermehrte Aufl. Frankfurt/M. 1951 |
| Heidegger, Martin | Holzwege (Frankfurt/M. 1950).
3. unveränderte Aufl.
Frankfurt/M., 1957 |
| Heidegger, Martin | Der Feldweg (Frankfurt/M. 1953).
2. Aufl. Frankfurt/M., 1956 |
| Heidegger, Martin | Einführung in die Metaphysik.
Tübingen, 1953 |
| Heidegger, Martin | Was heißt Denken?
Tübingen, 1954 |

Heidegger, Martin	Aus der Erfahrung des Denkens. Pfullingen, 1954
Heidegger, Martin	Vorträge und Aufsätze (Pfullingen 1954). 2. unveränderte Aufl. Pfullingen, 1959
Heidegger, Martin	Was ist das - die Philosophie? (Pfullingen 1956). 2. unveränderte Aufl. Pfullingen, 1959
Heidegger, Martin	Der Satz vom Grund (Pfullingen 1957). 2. unveränderte Aufl. Pfullingen, 1958
Heidegger, Martin	Hebel - der Hausfreund. Pfullingen, 1957
Heidegger, Martin	Identität und Differenz. Pfullingen, 1957
Heidegger, Martin	Unterwegs zur Sprache (Pfullingen 1959). 2. unveränderte Aufl. Pfullingen, 1960
Heidegger, Martin	Gelassenheit. Pfullingen, 1959
Heidegger, Martin	Nietzsche. 2 Bände. Pfullingen, 1961
Heidegger, Martin	Die Frage nach dem Ding. Tübingen, 1962
Heidegger, Martin	Wegmarken. Frankfurt/M., 1967
Heidegger, Martin	Die Kunst und der Raum. St. Gallen, 1969
Heidegger, Martin	Zur Sache des Denkens. Tübingen, 1969

- Herzog-Dürck, Johanna Probleme menschlicher Reifung.
Stuttgart, 1969
- Hönl, Helmut Das Zeitproblem in der Physik,
in: Freiburger Dies Universitatis,
Bd. 8. 1960/61. Zeit und Zeitlich-
keit.
Freiburg, 1961
- Kafka, Franz Sämtliche Erzählungen.
Frankfurt/M., 1970
- Kanthack, Katharina Das Denken Martin Heideggers.
Berlin, 1959
- Knapp, Guntram Mensch und Krankheit.
Stuttgart, 1970
- Knapp, Guntram Der antimetaphysische Mensch.
Stuttgart, 1973
- Knapp, Robert H. Personality and the Psychology
of Time.
Studium Generale 24 (1971) S. 44-51.
- Kübler-Ross, Elisabeth On Death and Dying.
New York, 1969
- Kümmel, Friedrich Über den Begriff der Zeit.
Tübingen, 1962
- Kümmel, Friedrich Time as Succession and the Problem
of Duration, S. 31-55, in: The
Voices of Time, hrsg. J. F. Fraser.
New York, 1966
- Kuiper, P. C. Die seelischen Krankheiten des
Menschen.
3. Aufl. Stuttgart, 1973
- Leist, Fritz Existenz im Nichts.
München, 1961
- Leist, Fritz Der Mensch im Bann der Bilder.
München, 1962

- Loewald, Hans W. Das Zeiterleben, in: Psyche.
Zeitschrift für Psychoanalyse
und ihre Anwendungen, 28. Jg.
12, S. 1053-1062.
Stuttgart, 1974
- Löwith, K. Heidegger Denker in dürftiger
Zeit.
Frankfurt, 1963
- Löwith, K. Heideggers "Kehre". In: Neue
Rundschau Jg. 62, 1951
H. 4 S. 68-70
- Martin Heidegger zum
70. Geburtstag hg. Günther Neske.
Pfullingen, 1959
- Mays, Wolfe Whitehead and the Philosophy of
Time.
Studium Generale 23 (1970)
S. 509-524.
New York, 1970
- Mensch und Zeit Eranos-Jahrbuch 1951 Bd. XX.
Zürich, 1952
- Metzger, Arnold Freiheit und Tod.
Tübingen, 1955
- Minkowski, Eugène Le temps vécu.
Études phénoménologiques et
psychopathologiques.
Neuchâtel, 1968
- Müller, Max Existenzphilosophie im geistigen
Leben der Gegenwart.
Heidelberg, 1949, 3., erweiterte
und verbesserte Aufl. 1964.
- Müller, Max Erfahrung und Geschichte.
Grundzüge einer Philosophie der
Freiheit als transzendente Er-
fahrung.
Freiburg/München, 1971
- Müller, Max Philosophische Anthropologie.
Hrsg. Vossenkuhl,
Freiburg/München, 1974

- | | |
|--------------------|---|
| Picht, Georg | Der Gott der Philosophen und die Wissenschaft der Neuzeit.
Stuttgart, 1966 |
| Platon | Sämtliche Werke, 3 Bände.
Heidelberg (Lambert Schneider)
o. J. |
| Pöggeler, Otto | Der Denkweg Martin Heideggers.
Pfullingen, 1963 |
| Pöggeler, Otto | Sein als Ereignis, Zschr. f.
Philos. Forschg. XIII, 1959,
Meisenheim/Glan, S. 597-632. |
| Richardson, W. I. | Heidegger, Through Phenomenology
to Thought, Haag 1963. |
| Riemann, Fritz | Grundformen der Angst.
9. erw. Aufl. München, 1975 |
| Rombach, Heinrich | Der Stand der Philosophie:
Philosophisches Jahrbuch der
Görres-Gesellschaft 65,
Freiburg/Brsg.-München, 1957
S. 309-341 |
| Rosenzweig, Franz | Stern der Erlösung.
3. Aufl. Heidelberg, 1954 |
| Sauter, Gerhard | Zukunft und Verheißung.
Das Problem der Zukunft in der
gegenwärtigen theologischen und
philosophischen Diskussion.
Zürich, 1965 |
| Scherer, Georg | Der Tod als Frage an die Freiheit.
Essen, 1971 |
| Sternberger, Adolf | Der verstandene Tod.
Eine Untersuchung zu Martin
Heideggers Existenzial-Ontologie.
Leipzig, 1934 |

Tolstoi, Leo N.

Volkserzählungen Jugender-
innerungen.
München, 1961

Voegelin, Eric

Ewiges Sein in der Zeit.
Tübingen

Die Wahnwelten

(Endogene Psychosen)
Hrsg. E. Straus, J. Zutt.
Frankfurt/M., 1963

Lebenslauf

Am 16. März 1941 wurde ich in Hamburg als einziges Kind des Rechtsanwaltes Dr. Werner Neuhäuser aus Hamburg und seiner Frau Anneliese geb. Hanke aus Eberswalde an der Oder geboren. Von 1948 bis 1951 besuchte ich die Volksschule in Niendorf an der Ostsee. Ab 1951 besuchte ich die Peter-Petersen-Schule in Hamburg, an der ich 1961 die Reifeprüfung ablegte.

Im Sommersemester 1961 habe ich mich an der Universität München zum Studium der Philosophie immatrikuliert. An dieser Universität bin ich bis zum Abschluß meines Studiums geblieben. Entscheidende Eindrücke habe ich von Professor Max Müller und zu Beginn meines Studiums auch von Professor Reinhardt Lauth erhalten.

Im Jahre 1970 schloß ich die Ehe mit Dr. Guntram Knapp, 1972 und 1975 brachte ich unsere beiden Töchter zur Welt.

